BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE DES MITTELALTERS

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

BEGRÜNDET VON CLEMENS BAEUMKER

IN VERBINDUNG MIT
FRANZ KARDINAL EHRLE S. J.,
MATTHIAS BAUMGARTNER, LUDWIG BAUR,
BERNHARD GEYER, JOSEPH GEYSER UND
FRANZ PELSTER S. J.
HERAUSGEGEBEN VON
MARTIN GRABMANN

BAND XXII. HEFT 5-6

DR. THEOL. JOSEF KÜRZINGER: ALFONSUS VARGAS TOLETANUS UND SEINE THEOLOGISCHE EINLEITUNGSLEHRE. EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DER SCHOLASTIK IM 14. JAHRHUNDERT

MÜNSTER i. W. 1930
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

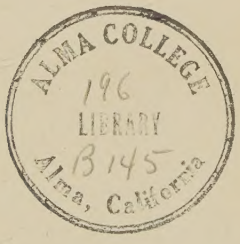
ALFONSUS VARGAS TOLETANUS UND SEINE THEOLOGISCHE EINLEITUNGSLEHRE

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DER SCHOLASTIK IM 14. JAHRHUNDERT

VON

DR. THEOL. JOSEF KÜRZINGER

EICHSTÄTT



MÜNSTER i. W. 1930

VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

18888

Druck Phil. Brönner (P. Seitz) & M. Däntler GmbH., Eichstätt.

Meinem Bischof
dem hochwürdigsten Herrn
Dr. theol. et iur. can.

Johannes Leo von Mergel O. S. B.

Bischof von Eichstätt

zum 25. Jahre seines hohen Amtes
in Dankbarkeit und Ehrfurcht
gewidmet

Imprimatur. Eichstätt, 1. Juli 1929. Dr. Cl. Wagner, Vic. Gen.

Vorwort.

Vorliegende Arbeit entstand auf Anregung des Herrn Prälaten Geheimrats Dr. M. Grabmann-München. Aus seiner Schule stammt auch die Methode, die mich bei der Anfertigung geführt hat und sein Rat und seine Winke haben das Erstlingswerk des Verfassers über manche Schwierigkeit hinweg gefördert. Für diese wohlwollende Unterstützung, die auch in der Aufnahme der Arbeit in die „Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters" und im Lesen der Druckbogen sich bekundet, sei meinem Lehrer treuester Dank gesagt. Daß auch Se. Eminenz F. Kardinal Ehrle dem Fortschreiten der Arbeit sein förderndes Interesse lieh, gereicht dem Verfasser zur unverdienten Auszeichnung. Das für die Biographie des Alfonsus Vargas Toletanus einschlägige Werk von Ghiradacci, Della historia di Bologna t. II 217, 233, auf welche Se. Eminenz aufmerksam zu machen die Güte hatte, konnte leider für den Druck nicht mehr benützt werden.

An dieser Stelle sei auch dankend all der Anregung und Ausbildung gedacht, die ich während der Vorbereitung meiner Dissertation im dogmatischen, rechtsgeschichtlich-kanonistischen, kirchenhistorischen, exegetischen Seminar der theologischen Fakultät an der Universität München erhalten habe.

Für alles hilfsbereite Entgegenkommen an den Bibliotheken, besonders der Herren der Handschriftenabteilung der Staatsbibliothek München, der Universitätsbibliothek München, der Klosterbibliotheken St. Anna und St. Bonifaz in München, der Seminar- und staatlichen Bibliothek Eichstätt, durch deren Mühewaltung mir die handschriftlichen Werke der preußischen Staatsbibliothek Berlin, der Universitätsbibliothek Leipzig und Erlangen und der städtischen Bücherei Erfurt vermittelt wurden, sei aufrichtiger Dank gesagt.

Mit finanzieller Unterstützung der Görresgesellschaft konnte die Arbeit gedruckt werden. Möge diese dankende Erwähnung nicht das Einzige sein, wodurch der Verfasser diesem Institut zur Pflege katholischer Wissenschaft seine Verpflichtung bezeigt.

Bei der Korrektur und beim Anlegen des Registers hat mir mein Vetter stud. phil. F. Federl schätzenswerte Dienste geleistet.

Ein freudiges Bewußtsein verschafft es mir die nun fertigliegende Arbeit, die gewiß noch mancher Ergänzung und Vervollkommnung fähig ist, meinem Bischof, dem hochwürdigsten Herrn Dr. theol. et iur. can. Johannes Leo von Mergel, O. S. B., der seit seinem 25 jährigen Bischofsamt der wissenschaftlichen Ausbildung und Weiterbildung seines Klerus so viel väterliches Interesse entgegenbringt, zu widmen. Ihm verdanke ich nicht nur die äußere Ermöglichung des Studiums für diese Arbeit, sondern auch innerste Förderung. Auf den Gabentisch seines in diesem Jahre treffenden Bischofssilberjubiläums lege ich dieses kleine Zeichen der Ehrfurcht und Dankbarkeit nieder.

Eichstätt, am 21. Januar 1930.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Seite

Vorwort VII
Verzeichnis der benützten und angeführten Schriften . . . X

I. Teil:

Lebens- und literargeschichtliche Notizen über Alfonsus Vargas Toletanus.

Vorbemerkung 1
1. Lebenslauf 1
2. Schrifttum des Alfonsus Vargas Toletanus 9
a) Übersicht 9
b) Der Aristoteleskommentar 12
c) Der Sentenzenkommentar 18
Textgeschichte 18
Abfassungszeit 22
Anlage und Aufbau 23
Quellen und Zitate 35

II. Teil:

Die theologische Einleitungslehre des Alfonsus Vargas Toletanus.

Vorbemerkung 108
1. Causa formalis theologiae. Theologisches Erkennen, Glaube und Wissen 111
a) Theologia de potentia dei absoluta. Außerordentliche Erkenntnis der theologischen Wahrheiten 112
Das intuitive Erkennen 116
Das abstraktive Erkennen 116
Das superintuitive Erkennen 121
Das diskursive oder deduktive Erkennen 122
b) Theologie und Wissenschaft 133
c) Theologie und Glaube 166
d) Die Glaubensartikel in ihrem inneren Zusammenhang und ihrer Bedeutung für die Theologie 175
e) Zusammenfassung 182
2. Causa materialis theologiae. Das Subjekt der Theologie . .
a) Vom Subjekt im allgemeinen 184
b) Das Subjekt der Theologie im besonderen 191
3. Causa finalis theologiae. Bedeutung und Charakter der theologischen Wissenschaft 207
4. Der Gottesbeweis bei Alfonsus Vargas Toletanus 220
5. Rückblick und Würdigung 224
Personenverzeichnis 227

Verzeichnis der benützten und angeführten Schriften.

a) Ungedruckte Texte.

Alphonsi Vargas Toletani ord. S. Augustini Archiepiscopi Hispalensis *Commentar. super primum Sententiarum.* Clm. 26650; Ms. theol. lat. F. 203 der Preuß. Staatsbibliothek in Berlin.

Balthasar de Tolentino, *Prologus zum Sentenzenkommentar.* Vat. lat. 1085. (Nach photographischer Aufnahme.)

Bernardi Oliverii *excitatorium mentis in deum.* Clm. 7594.

Bernardus Oliverii, *Tractatus contra caecitatem Judaeorum.* Clm. 18280.

Dionysius de Burgo ord. fratr. herem., *Lectura I. et II. libri sententiarum.* Cod. Lat. F. 131 der Amploniana in Erfurt.

Fernandus de Hyspania, *Sermo ad clerum de sancto Augustino.* Clm. 18223.

Franciscus de Marchia, *I. et II. Sententiarum.* Cod. lat. 532 der Universitätsbibliothek Leipzig.

Jacobus de Appamiis, *Quodlibet.* Cod. 529 der Leipziger Universitätsbibliothek, fol. 94v—122r.

Jacobus de Viterbio, *Questiones de quolibet determinate a fratre iacobo de viterbio ordinis fratrum heremitarum sancti augustini.* Cod. 368 Universitätsbibliothek Erlangen, fol. 123r—161r.

Johannes von Basel, *In I. sententiarum.* Clm. 26711.

Johannes von Mirecourt, *Lectura super 2. 3. et 4. sententiarum.* Cod. 370 Universitätsbibliothek Erlangen.

Johannes de Rodington, *Scriptum super primum sententiarum secundum fratrem Johannem Rodinton.* Vat. Lat. 5306. (Nach photographischer Aufnahme.)

Johannes de Rodington, *Determinationes theologicae.* Clm. 22023.

Johannes de Wasia, *Lectura magistri Alfoncii ordinis fratrum heremitarum s. Aug. super 4 or libros sentenciarum abbreviata per magistrum Johanem de Wasia Parisiensem.* Cod. lat. F. 110 der Amploniana in Erfurt.

Landulfus Caracciolo, *I., III., IV. Sententiarum.* Cod. 338 der Universitätsbibliothek Erlangen.

Michael de Massa, *Sentenzenkommentar.* Cod. C. 8, 749, Bibl. nazionale in Florenz, Conv. soppr. (nach gütigen Notizen von Prof. A. Lang-Regensburg).

Wilhelm von Ware, *Sentenzenkommentar.* Cod. lat. Vind. 1424 u. 1438 (Nationalbibliothek Wien); Cod. Plut. XXXIII Dext. 1 der Biblioteca Mediceo-Laurenziana in Florenz.

b) Gedruckte Texte.

Aegidius von Rom, *Commentarium in primum librum Magistri sententiarum.* Cordubae 1699.

Aegidius von Rom, *Quodlibeta.* Lovanii 1654.

Aegidius von Rom, *Quaestio de subiecto theologiae.* Venetiis 1504, fol. 98—101.

Alexander von Hales, *Summa theologica.* 1. Quaracchi 1924.

Alfonsus Vargas Toletanus, *Lectura super primo sententiarum.* Venetiis 1490.

Alphonsi Archiepiscopi Toletani Ord. Erem. D. Aug. *In tres Aristotelis libros de anima subtilissimae quastiones.* Venetiis 1566.

Franciscus de Mayronis, *Praeclarissima, ac multum subtilia egregiaque scripta ... in quattuor libros Sententiarum ac Quodlibeta eiusdem ...* Venetiis 1520.

Franciscus de Mayronis, *Scriptum super primum sententiarum, conflatus nuncupatum.* Venetiis 1507.

Franciscus de Mayronis, *Quotlibetales questiones.* Venetiis 1507.

Gerardi Senensis Ord. S. Aug. *In I. Sententiarum quaestiones.* Patavii 1598.

Gerardi Senensis *Quodlibet.* II. Caesenae 1630.

Gregorii de Arimino *Lectura primi Sententiarum.* Parisiis 1482.

Heinrich von Gent, *Quodlibeta magistri Henrici Goethals a Gandavo.* Parisiis 1518.

Heinrich von Gent, *Summa quaestionum ordinariarum* I. Parisiis anno salutis humanae supra sesquimillesimo VI gesimo.

Johannes Picardus, *Thesaurus theologorum.* 1506.

Johannes Duns Scotus, *Opera omnia.* VIII. IX: *Quaestiones in primum librum Sententiarum.* Paris 1893; XXI: *Reportata Parisiensia.* 1894.

Johannes Gerson, *Opera omnia.* Ed. Dupin. I. Antwerpiae 1706.

Petrus Aureoli, *Commentariorum in primum Sententiarum pars prima.* Romae 1596.

Petrus Aureoli, *Quodlibeta.* Romae 1605.

Richard Fitzralph, *Summa in quaestionibus Armenorum et Grecorum.* Paris 1512.

Roger Bacon, *Opera quaedam hactenus inedita* (herausg. v. J. S. Brewer). London 1859.

Thomas Anglicus, *Liber propugnatorius super primum sententiarum contra Joannem Scotum.* Venetiis 1523.

Thomas von Aquin, *Summa theologica.* (Opera omnia I.) Paris 1882.

Thomas von Aquin, *I. Sententiarum.* (Op. omnia VII.) Paris 1882.

Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate.* (Op. omnia XIV. XV.) Paris 1889.

Thomas von Aquin, *Quodlibeta duodecim.* (Op. omnia XV.) Paris 1889.

Thomas von Aquin, *Super Boëthium de trinitate.* (Op. omnia XXVIII.) Paris 1862.

Thomas von Straßburg, *Lectura sententiarum.* Argentine 1490.

Wilhelm von Ockham, *Super quatuor sententiarum libros subtilissimae quaestiones earumque decisiones.* Lugduni 1495.

Wilhelm von Ockham, *Scriptum super primum librum sententiarum venerabilis inceptoris Wilhelmi de Ockam Anglici.* Anno 1483.

Augustinus, Isidor von Sevilla, Hugo und Richard von St. Victor, Anselm von Canterbury werden nach Migne (P. L.) zitiert, Aristoteles nach der Berliner Ausgabe. Hier nicht aufgeführte, in meiner Arbeit jedoch zitierte scholastische Autoren sind, wie jeweils angegeben, den Textangaben bei E. Krebs, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik.* Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. XI, 3—4. Münster i. W. 1912, entnommen.

c) Literatur.

Adam, K., *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus.* Rottenburg 1923.

Amador de los Rios, J., *Historia critica de la literatura española.* VI. Madrid 1856.

Antonelli, M., *Vicende della dominazione pontificia nel patrimonio di San Pietro in Tuscia.* Roma 1904.

Antonius, Nicolaus, *Bibliotheca Hisp. vetus.* II. Madriti 1696; 1788.

Balič, Ch., *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les Quatre Livres des Sentences.* Louvain 1927.

Baeumker, *Cl., Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie.* Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. XXV, 1—2. Münster i. W. 1928.

Becher, H., *Gottesbegriff und Gottesbeweis bei Wilhelm von Ockham.* Scholastik III. 1928, 369 f.

Bellarmin, R., *De scriptoribus ecclesiasticis.* Bruxellis 1709. (Bellarmin-Labbeus, 1728.)

Besse, J., *Règle de S. Augustin.* Dictionnaire de théologie catholique. I. Paris 1910, 2474.

Birkenmajer, A., *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie.* Beiträge zur Gesch. der Philosophie d. M.-A. XX, 5. Münster i. W. 1922.

Chenu, M.-D., *La théologie comme science au XIII. siècle.* Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. II. 1927, 31—71.

Chevalier, U., *Répertoire des sources historiques du Moyen Age.* Bio.-bibl. Paris 1907.

Choriolanus, Ambrosius, *Chronica ordinis eremitarum s. augustini.* Romae 1481.

Corvalan, J. Loperraez, *Descripción histórica del obispado de Osma.* I. Madrid 1788.

Crusenius, Nicolaus, *Monasticum Augustinianum.* III. Monachii 1623.

Daniels, A., *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm.* Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. VIII, 1—2. Münster i. W. 1909.

Delpet, J., *Bibliothèque municipale de Bordeaux: Catalogue des manuscrits.* Bordeaux 1880.

Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis.* I. Paris 1889; II. Paris 1891.

Denifle-Chatelain, *Auctarium Chartularii Universitatis Parisiensis.* I. Paris 1894.

Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.* Friburgi 1928.

De Wulf, M., *Histoire de la philosophie médiévale.* II⁵. Paris-Louvain 1925.

Dreiling, R., O.F.M., *Der Conceptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli.* Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. XI, 6. Münster i. W. 1913.

Dupin, L. E., *Nouvelle bibliothèque des auteurs écclésiastiques.* XI. Paris 1702.

Dyroff, A., *Aegidius von Colonna? Aegidius Conigiatus?* Philos. Jahrbuch 38. 1925, 18—25.

Egenter, R., *Die Erkenntnispsychologie des Aegidius Romanus.* Regensburg 1925.

Ehrle, Fr. Kard., *Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters.* Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften. Philos.-philol.-histor. Kl. 1919, 9.

Ehrle, F. Kard., *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia.* Franziskanische Studien, Beiheft 9. Münster i. W. 1925.

Elssius, Ph., *Encomiasticon Augustinianum.* Bruxellis 1654.

Engert, J., *Studien zur theologischen Erkenntnislehre.* Regensburg 1926.

Eschweiler, K., *Die zwei Wege der neueren Theologie, Georg Hermes-Matth. Jos. Scheeben.* Augsburg 1926.

Espenberger, J. N., *Grund und Gewißheit des übernatürlichen Glaubens in der Hoch- und Spätscholastik.* Paderborn 1915.

Eubel, K., *Hierarchia catholica medii aevi.* I. Münster 1913.

Fabricius-Mansi, *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis sive latinitatis.* I. Patavii 1754; Florentiae 1858.

Feret, P., *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres.* III. Paris 1896.

Feuling, D., *Glaubensgewißheit und Glaubenszweifel.* Beuron 1926.

Frias, Lor., *Memorias del Convento de san Agustin de la ciudad de Toledo.* 1862.

Gandolfus, Dom. Ant., *Dissertatio historica de ducentis scriptoribus Augustinianis.* Romae 1704.

Gardeil, A., *La crédibilité et l'apologétique.* Paris 1912.

Gestoso y Perez, J., *Sevilla Monumental y Artistica.* II. Sevilla 1890.

Grabmann, M., *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta.* Wien 1906.

Grabmann, M., *Geschichte der scholastischen Methode.* I. Freiburg 1909; II. 1911.

Grabmann, M., *Studien zu Johannes Quidort von Paris O. P.* Sitzungsberichte d. Bay. Akad. d. Wiss. Philos.-philol u. histor. Kl. München 1922.

Grabmann, M., *Mittelalterliches Geistesleben.* München 1926.

Grabmann, M., *Neuaufgefundene Pariser Quästionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange.* Untersuchungen und Texte. Abhandlungen d. Bayer. Akad. d. Wiss. Philos.-philol. u. hist. Kl. XXXII. 7 München 1927.

Grabmann, M., *Einführung in die Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin.* Freiburg 1928.

Grabmann, M., *Die Lehre von Glauben, Wissen und Glaubenswissenschaft bei Fra Remigio de' Girolamo O. Pr.* Divus Thomas. Freiburg i. d. Schweiz 1929, 129—46.

Grabmann, M., *Die Lehre des Jakob von Viterbo von der Wirklichkeit des göttlichen Seins.* Festgabe Joseph Geyser. Regensburg 1929.

Gratianus, Thomas, *Anastis Augustiniana.* Antwerpiae 1613.

Grotefend, H., *Taschenbuch der Zeitrechnung.* Hannover 1910.

Grundmann, H., *Studien über Joachim von Floris.* Leipzig 1927.

Grunwald, G., *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik.* Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. VI, 3. Münster i. W. 1907.

Heim, K., *Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis Schleiermacher.* Leipzig 1911.

Herrera, Thomas de, *Historia del Convento de S. Agustin de Salamanca.* 1598.

Herrera, Thomas de, *Alphabetum Augustinianum.* I. Madriti 1644.

Hochstetter, E., *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham.* Leipzig 1927.

Hoffmann, G., *Der Streit über die selige Schau Gottes (1331—38).* Leipzig 1917.

Hurter, H., *Nomenclator literarius theologiae catholicae.* II.[3] Oeniponte 1906.

Koch, J., *Durandus de S. Porciano O. P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des XIV. Jahrhunderts.* I. Teil: Literargeschichtliche Grundlegung. Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. XXVI. Münster i. W. 1927.

Kraus, J., Die *Lehre des Johannes Duns Scotus O. F. M. von der Natura communis.* Freiburg i. d. Schweiz 1927.

Krebs, E., *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der Defensa doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis.* Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. XI, 3—4. Münster i. W. 1912.

Lang, A., *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises.* Münchener Studien zur histor. Theologie. Heft 6. München 1925.

Lang, H., *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens.* Augsburg 1929.

Lanteri, J., *Postrema saecula sex relig. august.* I. Tolentini 1858.

Leon, Gonzalez de, *Noticia artistica y curiosa de Sevilla* 1844.

Little, A.G., *The Grey Friars in Oxford.* 1892.

Longpré, E., *Maîtres Franciscains de Paris: Guillaume de Ware O.F.M.* La France franciscaine. 1922, 1.

Longpré, E., *Gualterio di Catton.* Studi francescani 1923, 101—115.

Longpré, E., *Jean Reading et le B. Jean Duns Scot.* La France franciscaine 1924, 99.

Luyckx, B. A., *Die Erkenntnislehre Bonaventuras.* Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. XXIII, 3—4. Münster i. W. 1923.

Mandonnet, P., *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII e siècle.* II. Louvain 1908.

Manser, G. M., *Die Geisteskrise des XIV. Jahrhunderts.* Freiburg i. d. Schweiz 1915.

Mariani, U., *Scrittori Politici Agostiniani del sec. XIV.* Firenze 1927.

Michalski, C., *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV. siècle.* Extrait du Bulletin international de l'Academie Polonaise des Sciences et des Lettres. Classe d'hist et de philos. Année 1920. Cracovie 1922.

Michalski, C., *Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIV. siècle.* Extrait de La Pologne au Congress International de Bruxelles. Cracovie 1924.

Michalski, C., *Die vielfachen Redaktionen einiger Kommentare zu Petrus Lombardus.* Miscellanea Ehrle. I. Rom 1924.

Michalski, C., *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIV. siècle.* Extrait d. Bull. de l'Acad. Pol. de Sc. et de L. Cl. d'hist. et de philos. Année 1925. Cracovie 1927.

Michalski, C., *La physique nouvelle et les différents courants philosophieques au XIV. siècle.* Extrait d. Bull. de l'Acad. Pol... Année 1927. Cracovie 1928.

Minges, P., *Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus.* Paderborn 1908.

Mollat, G., *Albornoz.* Dictionnaire d'histoire et de géographie éccl. I. Paris 1912, 1707—25.

Narducci, H., *Catalogus Cod. mss. in bibl. Angelica.* 1893.

Ossinger, J. F., *Bibliotheca Augustana.* Ingolstadii 1768.

Palmieri A., *Alphonse de Vargas.* Dictionnaire d'histoire et de géographie éccl. II. Paris 1914, 760.

Pamphilus, Jos., *Chronica ordinis fratrum erem. S. Aug.* Romae 1581.

Paulus, N., *Der Augustinergeneral Thomas von Straßburg.* Archiv für elsässische Kirchengeschichte. 1926, 49 ff.

Pelster, F., *Thomas von Sutton O.P., ein Oxforder Verteidiger der thomist. Lehre.* Zeitschr. f. kath. Theologie. 1922, 212, 361; 1923, 483.

Pelster, F., *Duns Scotus nach englischen Handschriften.* Zeitschrift für kath. Theologie 51. 1927, 72 f.

Pelster, F., *Bedeutung der Sentenzenvorlesung für die theolog. Spekulation des Mittelalters.* Scholastik II. 1927, 250 f.

Pelzer, A., *Prosper de Reggio Emilia des Ermites de S. Aug. et le manuscrit latin 1086 de la Bibl. Vaticane.* Revue Néoscolastique de philos. XXX. Louvain 1928, 316.

Pfülf, O., *Vargas, Alfons.* Kirchenlexikon (Wetzer u. Welte) XII. 1901, 592.

Pollard, A., *Johannes de Rodington.* Dict. of nat. Biographie. XVIII. London 1909.

Possevinus, A., *Apparatus sacer.* I. Venetiis 1603.

Roman, H., *Chronica de la orden de los ermitaños del glorioso Padre Santo Aug.* Salamanca 1619.

Rose, V., *Hss.-Verzeichnisse der kgl. Bibliothek zu Berlin.* XIII. 1. Berlin 1901.

Rosenmöller, B., *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura.* Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. XXV, 3—4. Münster i. W. 1925.

Schum, W., *Beschreibendes Verzeichnis der Ampl. Hss.-Sammlung Erfurt.* Berlin 1887.

Sladeczek, F., *Ist im Konzeptualismus Ockhams die Möglichkeit der Wissenschaften, insbesondere der Realwissenschaften, sichergestellt?* Scholastik IV. 1929, 253 f.

Spettman, H., *Neuere Forschungen zur Franciscanerschule.* Franzisk. Studien. 10. 1923, 98 f.

Straub, A., *De analysi fidei.* Oeniponte 1922.

Thurot, Ch., *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris.* Paris 1850.

Tochowicz, P., *Joannis Duns Scoti de cognitione doctrina.* Freiburg i. d. Schweiz 1926.

Torelli, L., *Secoli Agostiniani.* Bologna 1678—80.

Trithemius, Johannes, *De scriptoribus ecclesiasticis.* Coloniae 1546.

Ueberweg-Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie.* Berlin 1928.

Werner, K., *Die nachskotistische Scholastik.* Wien 1883.

Wharton, Henricus, *Appendix ad historiam litterariam Guilielmi Cave.* Basileae 1744.

Wurm, J., *Cardinal Albornoz, der zweite Begründer des Kirchenstaates.* Paderborn 1892.

Würsdörfer, J., *Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini.* Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. XX, 1. Münster i. W. 1922.

I. Teil:

Lebens- und literargeschichtliche Notizen über Alfonsus Vargas Toletanus.

Vorbemerkung.

Der ideengeschichtlichen Untersuchung unseres Themas sei zunächst eine kurze Zeichnung des Lebensganges unseres Autors sowie eine literarhistorische Erläuterung seiner Werke, des näheren seines Sentenzenkommentares vorausgeschickt. Der Lebenslauf würde in seiner Einzelerforschung sicher von großem historischen Reiz und Interesse sein: ein erlebnisvolles Stück spanischer Landes-, wie der gesamten abendländischen Kultur- und Kirchengeschichte spiegelt sich im Bilde dieses Mannes, der als Mitglied des Augustiner-Eremitenordens durch seine Gelehrsamkeit die Pariser Universität zierte, der als Bischof und Erzbischof im spanischen Heimatlande den Kampf gegen den Unglauben führte, der in treuem Dienste für den in Avignon regierenden Papst an Seite des Kardinals Aegidius Alvarez de Albornoz nach Italien zog um als Feldherr die Rebellen im Kirchenstaat zu bekriegen. In diesem Zusammenhang muß ich mich jedoch auf das Wissenswerteste beschränken, zumal eine erschöpfende Behandlung reicheres Quellenmaterial lokal- und familiengeschichtlicher Art verlangen würde. Wichtiger erscheint unter dem Gesichtspunkt scholastischer Forschung eine ausführliche Darlegung literarhistorischer Natur, da gerade in diesem Punkte das Schrifttum des Alfonsus Vargas Toletanus für die Geschichte des 14. Jahrhunderts ergiebig sein dürfte.

1. Lebenslauf.

Eine monographische Darstellung des Lebens unseres Gelehrten besteht nicht. Bestimmte sichere Daten, denen wir mit geschichtlicher Gewißheit gegenübertreten können, haben wir nicht viele, jedoch soweit hinlänglich, daß wir mit ihnen die ziemlich zahlreichen, verstreuten biographischen Notizen und Skizzen werten und in einen festen Rahmen drängen können. Diese verschiedenen Angaben und Berichte, die sich zumeist in den Sammelbiographien und Chroniken des Augustinerordens und einigen anderen literatur-

geschichtlichen Werken finden, sind nicht frei von Unklarheiten und Widersprüchen, hängen zum großen Teil von einander ab, so daß sie eine kritische Benützung gebieten[1].

Neuere Forscher, wie H. Denifle[2], F. Kard. Ehrle[3], A. Birkenmajer[4], C. Michalski[5], haben mit Hinweis auf

[1] Derlei Nachrichten finden sich in folgenden Werken: Ambrosius Choriolanus, *Chronica ordinis erem. s. Aug.* Romae 1481, fol. 98; Joh. Trithemius, *De scriptoribus ecclesiasticis.* Coloniae 1546, 425; Jos. Pamphilus, *Chronica ordinis fratrum erem. S. Aug.* Romae 1581, 54; A. Possevinus, *Apparatus sacer I.* Venetiis 1603, 55; Thomas Gratianus, *Anastasis Augustiniana.* Antwerpiae 1613, 23; H. Roman, *Chronica de la orden de los ermitaños del glorioso Padre Santo Aug.* Salamanca 1619, 62; Nicolaus Crusenius, *Monasticum Augustinianum III.* Monachii 1623, 154; Thomas de Herrera, *Alphabetum Augustinianum I.* Madriti 1644, 38; Ph. Elssius, *Encomiasticon Augustinianum.* Bruxellis 1654, 38; L. Torelli, *Secoli Agostiniani.* Bologna 1678—80, tom. V., 617; tom. VI., 85—86; Dom. Antonius Gandolfus, *Dissertatio historica de ducentis scriptoribus Augustinianis.* Romae 1704, 47; R. Bellarmin, *De scriptoribus ecclesiasticis.* Bruxellis 1709, 308 (vgl. Bellarmin-Labbeus, 1728, 492); L. E. Dupin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs écclésiastiques XI.* Paris 1702[2], 81; Henricus Wharton, *Appendix ad historiam litterariam Guilielmi Cave.* Basileae 1744, 59; Fabricius-Mansi, *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis sive latinitatis I.* Patavii 1754, 73; Florentiae 1858, 69; J. F. Ossinger, *Bibliotheca Augustana.* Ingolstadii 1768, 913; Nicolaus Antonius, *Bibliotheca Hisp. vetus II.* Madriti 1696, 113; 1788, 170; Lop. Corvalan, *Descripción histórica del obispado de Osma. I.* Madrid 1788, 299—303; J. Lanteri, *Postrema saecula sex relig. august. I.* Tolentini 1858, 225—27; P. Feret, *La faculté de théologie de Paris. III.* Paris 1896, 509; H. Hurter, *Nomenclator literarius theologiae catholicae II*[3]. Oeniponte 1906, 621. — Ein Teil dieser Literatur ist angegeben bei U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du Moyen Age, bio.-bibl.* Paris 1907, 4632; vgl. den Artikel von O. Pfülf im Kirchenlexikon (Wetzer und Welte), XII., (1901) 592 unter dem Schlagwort: *Vargas, Alfons,* sowie den Artikel von A. Palmieri im Dictionnaire d'histoire et de géographie écclésiastiques II, 760 n. 123 (Paris 1914).

[2] Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis II. 1.* Paris 1891, 615 n. 1149*.

[3] F. Kard. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia* (Franziskanische Studien, Beiheft 9). Münster i. W. 1925, 259, 265*; *Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters* (Sitzungsberichte d. Bay. Akad. d. Wissenschaften, Philos.-philol. u. histor. Kl. 1919, 9) S. 16.

[4] A. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterl. Philosophie* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XX. 5), Münster i. W. 1922, 110*, 216.

[5] In seinen verschiedenen Untersuchungen, die meist als Extrait du Bulletin de l'Acad. Pol. erschienen sind; vgl. das Literaturverzeichnis.

die Bedeutung unseres Gelehrten auch der biographischen Forschung wertvolle Fingerzeige gegeben.

Alfonsus Vargas Toletanus stammt der Überlieferung nach, die neben anderem schon durch den Beinamen angedeutet wird, aus der alten Kulturstadt Spaniens, Toledo. Sein Name tritt in verschiedenen Formen und Zusammenstellungen auf: Alphonsus Vargas, Alphonsus Toletanus, Alphonsus de Vargas Toletanus, Vargas Alfonsus, Alonso de Toledo y Vargas, Alfonsus Hispalensis, Alfonsus de Hispania[6]. Diese Verschiedenheit des Namens gab bei einigen Geschichtsschreibern sogar Anlaß zur Annahme von verschiedenen Persönlichkeiten, ein Irrtum, auf den schon Dom. Antonius Gandolfus[7] aufmerksam macht. Ich glaube mich am besten der oben gewählten Form: Alfonsus Vargas Toletanus bedienen zu sollen um dadurch unter Wahrung der Überlieferung sowohl den Namen seines Geschlechtes wie seiner Vaterstadt auszudrücken[8].

Eine genauere Angabe seiner Familie gibt uns J. Loperraez Corvalan in seiner *Descripción histórica del obispado de Osma*[9]. Nach ihm waren die Eltern ‚Don Juan Alfonso y Doña Mencía Ibañez de Vargas', beide vornehmster Herkunft. Als Geschwister führt er an ‚Don Fernan, Don Juan, Doña Mencía Alfonso'. Corvalan betont die nahe Verwandtschaft der Familie väterlicherseits zu Alfonso Esteban und mütterlicherseits zu Garci Perez de Vargas, der bei der Einnahme von Sevilla durch König Ferdinand den Heiligen eine Rolle spielte.

Nicolaus Antonius[10] sowie Dom. Ant. Gandolfus[11] bezeichnen unseren Alfonsus ebenfalls als *‚Joannis Alphonsi filius'*. Es erhebt sich damit allerdings die Frage wie in den Schreiben des Papstes

---

[6] Die Bezeichnung Toletanus oder de Toledo findet sich bereits in den ‚Incipit' und ‚Explicit' der Hss. des 14. Jahrhdt. Clm. 26650 führt den Namen alphonsus de yspania (fol. 42 r I.).

[7] *Dissertatio historica,* l. c.

[8] Der Name Vargas tritt uns in der spanischen Geschichte öfters entgegen. Wie sich aus dem Dictionnaire d' histoire et de géographie écclésiastiques (Paris 1914). II. 760 ergibt, lebten sogar noch zwei weitere Vargas mit dem Namen Alfonsus. Interessant ist, daß im 17. Jahrh. der gelehrte C. Scioppius sich des Pseudonyms A. de Vargas Toletanus bediente; vgl. das gegen die Jesuiten gerichtete Werk: Relatio ad reges... (Lugduni 1641).

[9] L. c., 299. — Corvalan verweist auf das von mir nicht eingesehene Werk des Thomas de Herrera, *Historia del Convento de S. Agustin de Salamanca* (1598) p. 213.

[10] *Bibl. Hisp. vet.,* l. c.

[11] L. c.

Clemens VI. vom 24. (25.) Februar 1348 und vom 30. Juni 1350[12], welche an unseren Alfonsus gerichtet sind, die Worte: *‚dilecto filio Alfonso Fernandi‘* zu nehmen sind. Auch K. Eubel wählt in seiner *Hierarchia catholica medii aevi* die Bezeichnung: *‚Alfonsus Fernandi de Toledo y Vargas.‘*[13] Desgleichen schreibt auch Cod. lat. 250 der Bibliothek von Toulouse[14] (aus dem 14. Jahrhundert) in seinem ‚Incipit‘: *‚... Alphonsum Fernandi Toletanum ...‘* Ein eingehendes Durchforschen der engeren Familiengeschichte könnte wohl Klarheit bringen. Es trifft auch hier zu, was M. Grabmann aus seiner reichen Erfahrung heraus feststellt: „Diese Unsicherheit in Bezug auf den Familiennamen ist bei den Scholastikern eine nicht seltene Tatsache.“[15]

Für die Zeit der Geburt kann nichts Bestimmtes angegeben werden; wie dürfen wohl in den Jahren um 1300 das Geburtsjahr unseres Alfonsus vermuten. Wie die biographischen Notizen angeben, trat er schon in jungen Jahren in die seit dem 13. Jahrhundert so frisch sich entwickelnde und für das kirchliche Leben des 13./14. Jahrhunderts bedeutungsvolle religiöse Genossenschaft der Augustinereremiten, die in der Vaterstadt Toledo ein angesehenes Kloster hatten[16].

Über die Jahre seines Ordenslebens wissen wir einstweilen nichts. Wir müssen jedoch annehmen, daß er an einer der Ordensschulen den Vorschriften der Generalkapitel entsprechend seine erste philosophische und theologische Ausbildung sich erwarb, ehe er an die Universität Paris geschickt wurde. Wie die verschiedenen Äußerungen der Generalkapitel[17] dieser Zeit klar bekunden, legte

---

[12] *Chartularium Univ. Paris.* II, 615 n. 1149 bzw. 659 n. 1181.

[13] *Hierarchia cath. m. aevi* I. Münster 1913[2]. 383.

[14] Cf. *Catalogue générale des mss. des bibl. publ.* tom. VII. Paris 1875. p. 158.

[15] M. Grabmann, *Mittelalterl. Geistesleben.* München 1926. S. 151.

[16] Einen guten Überblick über die Entwicklung des Ordens der Augustinereremiten gibt der Artikel: *‚Augustin‘ im Dictionnaire d' histoire et de géographie écclés.* I. Paris 1914; man vergleiche auch die Notizen bei J. Würsdorfer, *Erkennen und Wissen nach Gregor v. Rimmini* (Beitr. z. G. d. Ph. d. M. XX. 1). Münster i. W. 1922. S. 1 f.; sehr lehrreich ist der Artikel von J. Besse über den Augustinerorden in *Dictionnaire de théologie catholique.* Paris 1910. I. 2474. — Über die Geschichte des Augustinerklosters von Toledo würde wohl informieren: Lor. Frias, *Memorias del Convento de san Agustin de la ciudad de Toledo* (1862); ich konnte bis jetzt das Werk leider nicht in die Hände bekommen.

[17] Vgl. die verschiedenen Äußerungen der General- und Provinzialkapitel des Augustinerordens, wiedergegeben in *Chartularium Univ. Paris.* (siehe im dortigen Register).

ja der Orden auf die Regelung und Förderung des Ordensstudiums großen Wert. So mag sich auch Alfonsus bereits mit dem Rüstzeug des mittelalterlichen Theologen ausgestattet haben, ehe er an der großen wissenschaftlichen Arena in Paris den Wettstreit um die theologischen Grade und zuletzt um die Erreichung der Magisterwürde begann. Mit dem Auftreten an der Pariser Hochschule kommt sein Leben in den Bereich sicherer Datierungsmöglichkeit; wir sind nicht mehr allein auf die Mitteilung der Überlieferung angewiesen, sondern besitzen bereits selbstzeugende Dokumente. Aus dem schon genannten Schreiben des Papstes Clemens VI. an Alfonsus geht deutlich hervor, daß dieser im Jahre 1348 in Paris *‚sacrae paginae professor‘*, also Magister der Theologie war und als solcher auch Ansehen besaß, da gerade an ihn der Papst den Wunsch richtet einen Augustinertheologen der französischen Provinz, Clemens Vitrarii, mit der Magisterwürde zu bekleiden[18].

Ein weiteres Schreiben dieses Papstes an Alfonsus stammt vom 30. Juni 1350[19]. Wann Alfonsus nach Paris kam, in welchen Jahren er die einzelnen Stufen zur Erreichung der theologischen Magisterwürde überschritt, wissen wir nicht näher. Ziemlich sicher hat er um das Jahr 1344/45 das Sentenzenbuch des Petrus Lombardus erklärt, wie sich aus den Bemerkungen der Handschriften seines

---

[18] Dieses Schriftstück, das neben vielen anderen päpstlichen Erlassen, die uns das *Chartularium Univ. Paris.* aufweist, das große Wohlwollen der Päpste für den Augustinerorden bezeugt, gibt uns allerdings auch ein Beispiel dafür, daß im 14. Jahrh. die Erlangung des theolog. Magistertitels durch viele Privilegien sehr erleichtert wurde, sogar in Abwesenheit von Paris verliehen werden konnte, ein Umstand, der nach Denifle *(Chart.,* introductio) zu einem starken Mißbrauch und zur Minderung des Ansehens der Pariser Fakultät führte. Der Wortlaut des Schreibens sei angeführt: ‚Nos igitur... discretioni tuae per apostolica scripta mandamus quatinus, si praefatus Clemens per te ac depositionem magistrorum in sacra pagina Montispessulani... sufficiens repertus exstiterit ad ipsum magisterium obtinendum, ipsum Clementem... promoveas sibique ipsum magisterium ac legendi licentiam in facultate praedicta conferas et assignes, ac nihilo minus eidem Clementi auctoritate praedicta concedas quod ipse infra dictum Ordinem et extra quibuscumque gratiis, facultatibus et indulgentiis, tam a sede apostolica quam a dicto Ordine magistris in eadem facultate religionis eiusdem Parisius concessis perinde gaudeat ac si fuisset in Parisiensi studio magistratus...‘ *(Chartularium,* l. c. 615 n. 1149.)

[19] *Chartularium,* l. c. 659 n. 1181; in diesem Schreiben wird dem Magister Alfonsus ein gewisser Bernardus de Manso ord. Erem. S. Aug., Provinzial der katalonischen Provinz, zur Verleihung der Magisterwürde empfohlen.

Sentenzen-Kommentars[20] ergibt und aus anderen Gründen beweisen läßt.

Seine Promotion zum Magister der Theologie fällt also in die Jahre 1345—48, wie dies auch Denifle[21] für wahrscheinlich erachtet. Nehmen wir zu diesen bestimmten Daten die Angabe mehrerer Ordens- und Literaturgeschichtsschreiber[22], wonach Alfonsus 10 Jahre lang an der Pariser Universität der Lehrtätigkeit oblag, so gewinnen wir als Zeit seines dortigen Aufenthaltes etwa die Jahre 1340 bis 1353 (d. i. das Jahr seiner Ernennung zum Bischof).

‚Plures illustres viros doctrinae pabulo aluit'[23], *‚Quot habuit tirones, tot magistros effecit'*[24], rühmt von seiner Wirksamkeit als Lehrer die Ordensgeschichtsschreibung. Aus dieser Zeit stammen auch seine wissenschaftlichen Werke, deren Erörterung weiter unten folgen wird. Wie groß das Ansehen seiner Gelehrsamkeit war, be-

[20] Der Wiegendruck dieses Werkes vom Jahre 1490 (Venetiis) trägt fol. 173 v II die Notiz: *‚Explicit lectura super primo sententiarum edita a subtilissimo theologorum monarcha fratre Alphonso de toleto ordinis heremitarum beatissimi aug. sacrae paginae luculentissimo professore nec non archiepiscopo hyspalensi qui parisius anno domini 1345';* dieselbe Notiz hat, wie mir Herr Prälat Grabmann auf Grund persönlicher Einsichtnahme bezeugt, Cod. A 139 inf. der Ambrosiana, abgesehen vom Schluß, der hier angibt: *‚legit parisius 1344';* auch F. Kard. Ehrle *(Die Ehrentitel der scholast. Lehrer....* S. 16 Anm. 2) bringt diese Angabe; ms. 250 der Bibl. von Toulouse hat im Explicit: *„...qui legit Parisius anno Domini MCCCXLV.';* dieselbe Angabe hat Cod. 577 (F. 4. 11) der Bibl. Angelica in Rom (cf. Catalogus Cod. mss. in bibl. Angelica [Henr. Narducci, 1893] 248); im „Catalogus scriptorum ex nobilioribus qui ex ordine S. P. N. August. professi sunt scholam Egidianam", der sich in der Druckausgabe des Sentenzenkommentars des Aegidius von Rom (Cordoba 1699) p. *1 findet, heißt es: *„Ven. Alphonsus de Vargas Toletanus S. T. D. Parisiensis sanctitate et doctrina insignis, claruit per an. 1340."*

[21] *Chartularium,* l. c. 615 n. 1149*.

[22] J. F. Ossinger, *Bibl. August.,* l. c. p. 913: ‚Emissa professione ad Universitatem Parisiensem missus, studia sua magno cum profectu absolvit talesque fecit progressus, ut in dicta celeberrima Universitate decem annos Philosophiam et Theologiam docere iussus, lauream Doctoratus promeritus sit.' Vgl. L. E. Dupin, *Nouvelle bibl. des aut. éccl.* p. 81; J. Lanteri, *Postrema saecula sex relig. aug.* III. p. 227; daß Alfonsus schon vor 1344/45 als Bakkalaureus in Paris war, dürfte geschlossen werden aus den Bestimmungen der theolog. Fakultät Paris, wonach der Bakkalar der Theologie erst nach einer bestimmten Zeit, welche durch einen Kurs biblischer Vorlesung ausgefüllt war, als ‚sententiarius' tätig sein konnte. Vgl. F. Kard. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters v. Candia* S. 48; vgl. auch die diesbezüglichen Bestimmungen der Generalkapitel der Augustinereremiten *(Chartularium* an mehreren Stellen).

[23] Ant. Gandolfus, l. c.

[24] J. Lanteri, l. c.

zeugt noch die spätere Wertschätzung seiner Werke, besonders innerhalb der Ordensschulen, wo sie neben den Schriften des Aegidius von Rom, Gerard von Siena, Franziskus a Christo, Gregor von Rimini als Lehrbücher zu Grunde gelegt wurden[25]. Auch die Existenz von ‚abbreviationes'[26] seiner ‚lectura' bezeugt deren Ansehen.

Spätestens im Jahre 1353 hat Alfonsus Paris und damit seinen Lehrberuf verlassen. Denn in diesem Jahre treffen wir ihn bereits wieder in seiner spanischen Heimat, wo ihm die höchsten kirchlichen Würden zu teil werden. Brachte schon der geringste in Paris erworbene akademische Grad ein besonderes Anrecht auf kirchliche Pfründe, so um so mehr, wie Denifle sagt, ‚qui magister in theologia evaserat ad maximas ecclesiasticas dignitates se pervenire posse merito confidebat'[27] Am 13. Februar 1353 wird er Bischof von Badajoz[28], doch schon am 25. Oktober 1354 vertauscht er diese Stelle mit Osma[29], dem Suffraganbistum von Toledo, bis er schließlich am 18. Juni 1361 mit der hohen Würde eines Erzbischofs von Sevilla[30] bekleidet wird.

Ein besonderes Ereignis in den Jahren seines Episkopates bildet seine Beteiligung an der Expedition des Kardinals, früheren Erzbischofes von Toledo, Aegidius Alvarez de Albornoz, der im Jahre 1353 von Papst Innocenz VI. von Avignon aus als Legat nach Italien gesandt wurde, um dort die während des avignonesischen Exils abgefallenen und von Rebellen beherrschten Städte des Kirchenstaates der päpstlichen Herrschaft zurückzugewinnen und die verwirrten Verhältnisse zu ordnen[31]. Daß gerade

[25] Vgl. das Schreiben des Ordensgenerals Fr. Hippolytus Monitius vom 16. Aug. 1636 an den Herausgeber der Quodlibeta des Aegidius von Rom, enthalten in B. Aegidii Quodlibeta (Lovanii 1654) p. 467.

[26] Vgl. unten.

[27] Denifle, *Chartularium.* II., introductio V.

[28] K. Eubel, *Hierarchia cath. m. aevi* I, Münster 1913², 383.

[29] K. Eubel, l. c. p. 383.

[30] K. Eubel, l. c. p. 278; vgl. die Angaben von Denifle im *Chartularium.* II. 1. n. 1149 (Anmerkung), der als Tag der Ernennung zum Erzbischof von Sevilla den 19. Mai 1361 angibt. Ich stütze mich auf die Berechnung von K. Eubel. Auf die von den einzelnen Geschichtsschreibern nicht einheitlich geführte Datierung des Beginns der bischöfl. Regierung von Osma gehe ich nicht ein.

[31] Aegidius Alvarez de Albornoz war vom 13. Mai 1338 bis zu seiner Ernennung zum Kardinal am 17. Dez. 1350 Erzbischof von Toledo; aus dieser Zeit stammt wohl die Bekanntschaft mit Alfonsus Vargas Toletanus; vgl. Nicolaus Antonius, *Bibl. Hisp. vet.* II. 113: ‚Alphonso Toletano Pacensi Episcopo, qui Aegidium memoratum Albornoz in expeditione illa Italica inter alios fuit secutus, auctus (ut verbis utar Genesii in libro de rebus Albornozii primo) hac dignitate a Pontifice (Innocente VI.) Aegidii precibus exorato, quod esset ei veteri fidaque familiaritate coniunctus.'

Alfonsus sich beteiligte, wird von den Geschichtsschreibern auf die enge Freundschaft zurückgeführt, welche den Toletaner mit dem Kardinal verband. J. Loperraez Corvalan[32] glaubt, daß eine Entzweiung mit dem König Don Pedro, dessen Beichtvater Alfonsus war und dessen Ausschreitungen er nicht ruhig ansehen konnte, ihn veranlaßt hätte, sich dem Bereich des königlichen Ärgers zu entziehen und an dem Zug nach Italien zu beteiligen. Als treuer Berater und tüchtiger Kriegsmann zeichnete sich unser Gelehrter bei der schwierigen Expedition aus[33], so daß Nicolaus Antonius voll Bewunderung schreibt: ‚In hoc viro nescias qua arte eximiam literarum theologicarum peritiam et professionem religiosumque vitae institutum apud Augustinianos susceptum, cum militari vita et cunctis quae in acie et oppugnationibus ad praefectum belli spectant, diu atque acriter exercitis, componas'[34]. Als besondere Leistung wird von ihm die Eroberung der Stadt Faventia (Faenza) hervorgehoben[35].

Nach Spanien zurückgekehrt (wohl um das Jahr 1356/57) widmete er sich die letzten Jahre seines Lebens der Rückgewinnung der Ungläubigen zur katholischen Religion, verwaltete ‚magno cum fructu, plausu et pietate', wie Gandolfus[36] sagt, sein bischöfliches

---

[32] J. L. Corvalan, *Descripción histórica del obispado de Osma* p. 299.

[33] ‚Consilio, ut doctor, opera, ut dux, magno fuit adiumento', Dom. Ant. Gandolfus, l. c. 47.

[34] *Bibl. Hisp. vet.* II. 113.

[35] Über diesen interessanten Zug des großen Kardinals und über die darauf bezügliche Literatur gibt guten Aufschluß der Artikel im Dictionnaire d'histoire et de géogr. éccl. I. 1707—25. Der Verfasser des Artikels (G. Mollat) verweist vor allem auf die vielen ungedruckten Materialien, welche sich im spanischen Kolleg in Bologna finden. Eine monographische Darstellung gibt J. Wurm, *Cardinal Albornoz, der zweite Begründer des Kirchenstaates* (Paderborn 1892). Wie sich daraus ergibt, begleiteten Albornoz bei seinem Unternehmen vier Bischöfe der pyrenäischen Halbinsel: Petrus von Tarazona, Alfonsus von Osma, Laurentius von Guarda in Portugal, Alfonsus Vargas von Badajoz („welcher das Bistum durch ihn erhalten hatte" S. 30). Mehrmals wird Alfonsus Vargas zu besonderen Vertrauensdiensten auserwählt: Zu Anfang des Jahres 1354 wird er von Albornoz als Gesandter nach Avignon geschickt; am 9. Juni treffen wir ihn an Seite des Kardinals beim Einzug in Orvieto. Am 5. August geht er von Viterbo aus wieder als Gesandter nach Avignon (Ankunft 7. Sept.) um Bericht zu erstatten; vgl. als Ergänzung zu J. Wurm: M. Antonelli, *Vicende della dominazione pontificia nel patrimonio di San Pietro in Tuscia*. Roma 1904.

[36] Gandolfus, l. c.

Amt, bis er am 26./27. Dezember 1366[37] ‚non sine nota sanctitatis'[36] aus dem Leben schied. In der Jakobuskapelle seiner Kathedrale zu Sevilla fand er seine Grabesstätte. Leider ist heute von seinem Grabmal nur mehr eine Marmorplatte erhalten, welche in die Wand der Kapelle eingelassen folgende Inschrift in gotischen Majuskeln trägt:[38]

‚Aqui yace D. Fray Alfonso por la gracia de Dios Arzobispo de la santa iglesia de la muy noble cibdad de Sevilla y Maestro en la santa Theologia. Espiro a XXVI. dias de Diciembre. Era de MCCCCIV annos'[39].

2. Das Schrifttum des Alfonsus Vargas Toletanus.

a) Übersicht.

Das steinerne Denkmal des Erzbischofs ist zum größten Teil verschollen, das Andenken an den Gelehrten lebt jedoch fort in seinen Werken, welche er der Nachwelt überliefert hat. Leider ist uns nicht mehr alles bekannt oder feststellbar, was die Chronisten und Geschichtsschreiber in ihren allerdings nicht immer kritischen

---

[37] K. Eubel, l. c. I. p. 278; die Datierung bei F. Kard. Ehrle *(Die Ehrentitel ...* S. 16 Anm.) mit 1369 als Todesjahr dürfte wohl ein Druckfehler sein. Fabricius (l. c.), Possevinus (l. c.) u. a. nehmen irrtümlich das Jahr 1359 als Jahr des Todes.

[38] Diese Inschrift, deren genaue Abschrift mit anderen wissenswerten Angaben ich der Güte der Herrn Spirituals A. Numberger, München, verdanke, wird uns auch mitgeteilt von Nicolaus Antonius, Ant. Gandolfus, Loperraez Corvalan in ihren schon angeführten Werken. Früher schmückte ein großes Denkmal das Grab des Erzbischofs. Mit Recht klagt José Gestoso y Perez in seinem *Sevilla Monumental y Artistica* tom. II., (Sevilla 1890) p. 500 über das spurlose Verschwinden des Kunstwerkes. Noch um das Jahr 1844 wird nach ihm seine Existenz bezeugt; denn Gonzalez de Léon erwähnt in seinem um 1844 erschienenen Werk: *Noticia artistica y curiosa de Sevilla* das Vorhandensein des Denkmals und gibt davon eine kurze Beschreibung. Gestoso y Perez bringt dazu die noch etwas ausführlichere Darstellung des Ortiz de Zuniga in *Documentos para los Anales ... de Sevilla,* welche sich nach Angabe von Gestoso y Perez in der Dombibliothek zu Sevilla, der sog. Columbina befinden. Das Grabmal war nach ihm von weißem Marmor, auf ihm das Standbild des Erzbischofs im Pontifikalgewand, zu seinen Füßen ein Löwe und in der Wand das Epitaph mit der oben erwähnten Inschrift.

[39] Wir haben in dieser Jahresangabe die Datierung nach der spanischen Zeitrechnung (aera Hispanica), welche um 38 Einheiten weiter ist als die Zählung der christlichen Zeitrechnung. Sie findet sich in Spanien seit dem 5. Jahrh. bis tief ins Mittelalter hinein; vgl. H. Grotefend, *Taschenbuch der Zeitrechnung,* Hannover 1910[3]. S. 10.

Angaben als seine Werke aufzählen. So fehlt uns die Schrift: *De potentiis animae,* welche Ambrosius Choriolanus in seiner *Chronica ord. erem. s. Aug.*[1] erwähnt. J. F. Ossinger zählt sie in seiner *Bibl. Aug.*[2] ebenfalls unter den Werken des Toletaners auf, und zwar als Manuskript, gibt jedoch keine nähere Angabe. Dom. Ant. Gandolfus[3] nimmt die diesbezügliche Angabe, wie er selber sagt: *‚ex meo Reverendissimo Corano‘,* (d. i. Choriolanus) und auf Gandolfus stützt sich allem Anscheine nach der in unserer Frage wenig selbständige J. Lanteri[4]. Ob somit die Nachricht von der Abfassung dieses Werkes stimmt, ob darunter vielleicht nur ein Teil des Aristoteleskommentares zu verstehen ist, kann auf Grund dieser Angaben nicht entschieden werden, zumal bis jetzt gar keine handschriftlichen Spuren sich gefunden haben.

Weiterhin sind uns ebenfalls unbekannt die in der Überlieferung mehrfach angeführten *Commentaria super II. III. IV. Sententiarum.* Ossinger[5] berichtet den Satz aus Johannes Trithemius[6]: ‚... Tantum reperi opus subtile et insigne: Super sententias lib. 4.‘, wonach Alfonsus zu allen vier Büchern einen Kommentar abgefaßt hätte. In der Aufzählung der Werke führt Ossinger dann ohne weitere Angaben auf: *‚Lecturas in II. III. IV. sent. M. S.‘* Dom. Ant. Gandolfus[7] erwähnt ebenfalls *‚Super 2. 3. et 4. sent.‘,* nimmt aber seine Angabe *‚ex Possevini Bibl. selecta et ex meo Rocca‘,* auf welche auch A. Palmieri in seinem Artikel hinweist. Nicolaus Antonius sagt in seiner Notiz nach Erwähnung des Kommentars zu I. sent: *„In reliquos libros ‚Commentaria‘ si vera est fama, Romae apud Augustinianos S. Mariae de Populo exstant.“*[8] Daß im Augustinerkloster S. Maria del Populo in Rom tatsächlich eine alte Handschrift vom Sentenzenkommentar des Alfonsus Vargas Toletanus vorlag, bezeugt Thomas de Herrera[9] in seinem *Alphabetum August.,* der, wie er sagt, sie selbst gelesen hat. Doch handelt es sich bei dieser Angabe zunächst nur um I. sent.

---

[1] Die Angaben des Choriolanus hat A. Palmieri im Dictionnaire d'hist. et de géogr. éccl. l. c. (II. 760) wiedergegeben.

[2] L. c. 913.

[3] L. c.

[4] L. c.

[5] *Bibl. Aug.,* l. c.

[6] Joh. Trithemius, *De script. eccl.* Coloniae 1546 p. 425.

[7] L. c.

[8] L. c.

[9] L. c. p. 54, 308 — Auf Thomas de Herrera verweist und stützt sich L. Torelli, l. c. V. 508.

Daß Alfonsus auch zum 2. 3. 4. Buch des Lombarden einen Kommentar abfassen wollte, dürfte aus seiner Äußerung in der dem Prolog zu I. sent. vorangestellten Collatio geschlossen werden, wo er sagt: *‚De 2. 3. et 4. disseram suis locis domino concedente.‘*[10] Hier ist auch zu beachten, was der Druckleger des Aristoteleskommentares Jordanus Zilletus in seiner Widmung an den Augustinertheologen Christophorus Amaronus Senensis schreibt: *‚ ... Propediemque, Diis faventibus, prelo supponam opus supra sententias, aliasque eiusdem Alphonsi doctissimas lucubrationes ...‘*[11], eine Stelle, die auf eine umfangreichere schriftstellerische Tätigkeit des Alfonsus hinzuweisen scheint. Mit Recht ruft Gandolfus nach Anführung dieser Stelle aus: *‚Utinam nunc vel impressae vel M. S. invenirentur.‘*[12]

Daß die vier Bücher des Sentenzenkommentars von Alfonsus vorlagen, möchte man auch vermuten aus Cod. lat. F. 110 der Amploniana in Erfurt vom Jahre 1376, der ausgewählte Quästionen des Johannes de Wasia zu den Sentenzen des Lombarden enthält. Auf dem Vorblatt der Handschrift steht die im späteren 14. Jahrhundert angebrachte Notiz: *Lectura magistri Alfoncii ordinis fratrum heremitarum s. Aug. super 4or libros sentenciarum abbreviata per magistrum Johannem de Wasia Parisiensem.* Ein Vergleich der Quästionen zu I. Sent. mit dem uns bekannten I. Buche des Sentenzenkommentars des Alfonsus Toletanus zeigt, daß Johannes de Wasia wirklich einen meist wortgetreuen Auszug geschaffen hat. Man möchte also wohl auch in den Quästionen zum II. III. und IV. Sentenzenbuch Auszüge aus den uns unbekannten drei Büchern des Sentenzenkommentars unseres gelehrten Augustiners sehen[13].

Doch sind wir nur auf Vermutungen angewiesen, solange keine handschriftlichen Funde uns Gewißheit verschaffen. Es ist ja sehr leicht möglich, daß Alfonsus nur zu I. sent. einen Kommentar abgefaßt hat, wie dies eine häufige Erscheinung des 14. Jahrhunderts ist. Man sieht dies deutlich aus der Mahnung Gersons in seiner *2. epistola de reformatione theologiae,* wo er sagt: ‚quod materia

[10] Incunabeldruck: Venetiis 1490 fol. 9 r II. Diese Äußerung bezieht sich allerdings zunächst nur auf die Behandlung dieser Bücher in der mündlichen Vorlesung.

[11] Alphonsi Archiepiscopi Toletani Ord. Erem. D. Aug. In tres Aristotelis libros De Anima subtilissimae Quaestiones, Venetiis 1566 pag. *2.

[12] L. c.

[13] Über Cod. lat. F. 110 der Amploniana, dessen nähere Besprechung weiter unten folgen wird, siehe W. Schum, *Beschreibendes Verzeichnis der Ampl. Hss.-Sammlung Erfurt.* Berlin 1887, 76.

secundi, tertii et quarti Sententiarum magis tractarentur, quia vix legitur nisi primus.'[14]

Vorläufig sind uns von den Werken des Alfonsus Vargas Toletanus nur zwei[15] bekannt: Der schon erwähnte Kommentar zu den drei Büchern des Aristoteles: De Anima und der Kommentar zum 1. Sentenzenbuch. Beide liegen uns im Drucke vor.

b) Der Aristoteleskommentar.

Der Aristoteleskommentar erschien zum erstenmal im Druck im Jahre 1477 in Florenz, dann 1566 in Venedig, 1608 in Vicentia, 1609 in Rom[16]. Dieses Werk ist nicht etwa eine fortführende Erklärung des Aristotelestextes, sondern eine vom Gedankengang des Stagiriten ziemlich losgelöste Folge von Quastionen psychologischer Natur. Der Text des Aristoteles (in seiner lateinischen Übersetzung) wird wohl verwertet und angeführt, aber nicht als richtunggebende Grundlage. Dieselbe Entwicklung zeigt sich ja auch, wie wir unten sehen werden, in dem Sentenzenkommentar.

Zur Übersicht des Inhaltes sei hier die Quästionenreihe der drei Bücher angeführt — jede Quaestio zerfällt in drei Artikel, von denen jeweils der dritte die quaestio principalis erörtert —:

Quaestiones libri I:

Qu. I: Utrum ex nobilitate et perfectione subiecti adaequati formaliter sumpti arguatur de necessitate nobilitas et perfectio habitus scientifici. — p. 1.

Qu. II: Utrum anima sit subiectum in hoc libro. — p. 4.

Qu. III: Utrum universale sit verum ens reale habens esse praeter operationem intellectus, vel sit tantum ens rationis habens esse tantum per operationem intellectus. — p. 6.

---

[14] *Opera omnia,* ed. Dupin, Antwerpiae 1706, I. 123; vgl. F. Kard. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia,* S. 92.

[15] Wenn José Amador de los Rios in seiner *historia critica de la literatura española VI.* Madrid 1865, p. 308 zu Alonso de Vargas sagt: ‚famoso per sur libro *Contra Judaeos*', so dürfte diese sonst nirgends bezeugte Angabe zurückgehen auf eine Verwechslung mit dem Werk des gleichzeitigen Alphonsus Bonihominis (Buenhombre, s. Hurter, l. c. II[3] 552) oder gar mit dem berühmten Werk des Petrus Alphonsi (Moses Sephardi, † um 1140): *Contra Judaeos* (Dialogi XII cum Moyse Judaeo, gedruckt Colon. 1536 u. öfters; vgl. A. Esser, Kirchenlexikon IX 1885/86.

[16] Benützt wurde die Venediger Ausgabe vom Jahre 1566, herausgegeben von Jordanus Zilletus (s. oben!), mit gutem Druck und wertvollen literarhistorischen Randnotizen.

Quaestiones libri II:

Qu. I: Utrum anima intellectiva sit forma corporis humani. — p. 12.

Qu. II: Utrum anima intellectiva coniuncta corpori, extendatur extensione corporis. — p. 21.

Qu. III: Utrum anima intellectiva distinguatur realiter a suis potentiis. — p. 31.

Qu. IV: Utrum potentiae animae distinguantur inter se realiter. — p. 37.

Qu. V: Utrum potentiae originantur ab anima. — p. 48.

Qu. VI: Utrum sensus sit susceptivus specierum secundum materiam. — p. 53.

Quaestiones libri III:

Qu. I: Utrum primo cognitum ab intellectu nostro sit aliquod universale. — p. 66.

Qu. II: Utrum intellectus agens sit totalis causa effectiva actus intelligendi. — p. 77.

Qu. III: Utrum intellectus sit nobilior potentia quam voluntas vel e converso. — p. 92.

Ich habe mit Anführung dieses Quaestionenverzeichnisses eine kleine Übersicht gegeben über das Fragengebiet, um damit zu zeigen, wie in diesem Werk Probleme berührt werden, deren Lösung in weitem Maße zum theologischen Gedankenbau Grundlage und Richtung gibt. Die Lektüre und Berücksichtigung dieser Schrift ist zum Verständnis gerade der dogmatischen Grundprinzipien des Alfonsus Vargas Toletanus unerläßlich notwendig. Wir werden an den einzelnen Stellen der ideengeschichtlichen Untersuchung darauf zurückkommen, es dürfte jedoch keine verlorene Arbeit sein an dieser Stelle zur Kennzeichnung seiner philosophischen Stellung die wichtigsten Sätze herauszuheben.

In der oft so heiß erörterten Frage der Scholastik über die Bedeutung der Universalia äußert er sich in lib. I. qu. III. art. I. Er lehnt die skotistische Anschauung, nach der die Universalia ein wirkliches, von der erkennenden Seele unabhängiges reales Sein haben[17], ab mit den Worten: ‚haec autem positio quamvis sit magnorum doctorum, videtur impossibilis.' Er verteidigt die Auffassung, nach der die im Allgemeinbegriff ausgedrückte Einheit keine reale Einheit bedeutet, sondern notwendig nur eine

[17] Vgl. über diesen Punkt J. Kraus, *Die Lehre des Johannes Duns Scotus, O. F. M. von der Natura communis.* Ein Beitrag zum Universalienproblem in der Scholastik. Freiburg i. d. Schweiz 1927.

begriffliche Einheit ist. Er verwirft den skotistischen Satz, nach dem der von Gott und der Kreatur ausgesprochene Seinsbegriff ein einziger realer Begriffswert ist. In Art. 3 faßt er abschließend seine eigene Anschauung in folgende Worte:

‚De universali possumus loqui dupliciter: vel fundamentaliter, quantum ad suum esse fundamentale quod habet in ipsis rebus vel formaliter quantum ad suum esse formale quod habet in se... primo modo: sic dico quod habet verum esse reale: quoniam particularia, quae respondent universali fundamentali, sunt vera entia realia extra intellectum: non tamen propter hoc volo, quod habeant aliquam unitatem realem extra animam aliam ab intentionibus particularium rerum, ut imaginatur alia opinio: sed ipsae naturae seu realitates particularium consideratae praeter conditiones materiae correspondent universali fundamentali et dicuntur universale fundamentaliter. Et ista est intentio doctoris nostri Aegidii in scripto de anima super illo verbo: Universale, quod est genus aut nihil est aut posterius est. Si autem loquimur de universali secundo modo, scilicet secundum suum esse formale, quod habet in se, probo hoc impossibile esse reale extra intellectum... haec positio videtur esse de intentione sanctorum doctorum et Philosophi et Commentatoris, quibus hac materia videtur esse credendum.‘

Über diese Frage birgt auch Qu. II. art. 3 des 3. Buches wertvolle Äußerungen.

Im 2. Buch beschäftigt sich Alfonsus sehr eingehend mit dem Wesen der anima intellectiva, der Geistseele als Form des menschlichen Körpers; er wendet sich entschieden gegen die Ansicht, nach der die Materie zwar nicht naturgemäß, wohl aber durch göttliche Wirkung ohne Form sein könne, wie dies mehrere Denker vertreten hätten: ‚Quamvis haec positio sit magnorum et attribuat potentiae divinae hoc totum... tamen quia difficultas huius quaestionis stat in cognoscendo, quid importetur proprie nomine materiae idcirco non asserendo, sed gratia disputationis[18] pono duas conclusiones oppositas:

I. materia nulla de mundo dicit actualitatem nec formalem nec aliam, sed tantum est potentia pura in genere entium.

II. supposito quod sit materia tantum pura potentia in genere entium, quod deus non potest facere materiam sine forma.‘ (lib. II. qu. I. 1.)

[18] Diese Bemerkung, die wir auch bei anderen Theologen dieser Zeit finden, zeigt, wie wir in den oft mit heißer Dialektik verfochtenen Sätzen nicht auch schon die sachliche Überzeugung des jeweiligen Denkers vor uns haben.

Diese beiden Thesen sind ganz im Sinn seines Ordenslehrers Aegidius Romanus gehalten. (Vgl. Aegidius II. Sent. qu. 12, art. 2.)

In der Frage nach der Einheit oder Vielheit der substantialen Form in einem Compositum lehnt er der skotistischen Schule gegenüber entschieden die These von der Pluralität der formae substantiales ab[19]. Er folgt in dieser Frage wieder ganz der Anschauung des Aegidius von Rom, der mit seinem großen Lehrer Thomas von Aquin die Einheit der forma substantialis, besonders in der Schrift ‚de gradu formarum' darlegt. Von Aegidius unterscheidet sich hier Alfonsus jedoch in der Definition des Begriffes: corpus[20].

Mit Bestimmtheit spricht er sich schließlich nach diesen Vorfragen — besonders auch nach Ablehnung der platonisch-averroistischen Richtung — für die Stellung der anima intellectiva als forma substantialis corporis humani aus. (l. II. qu. I. art. 3.)

Das Problem, ob die Geistseele von der Ausdehnung des Leibes abhänge, löst er wieder ausdrücklich ‚secundum doctorem nostrum', d. h. im Sinne des Aegidius von Rom[21]. Er nimmt wohl für alle übrigen substantialen Formen eine akzidentelle Größe und Ausdehnung an, bestreitet es aber auf das Entschiedenste bei der Geistseele, welche in keiner Weise aus der Potenz der Materie herauswachse. (l. II. qu. II. art. 2.)[22]

In der so viel erörterten Frage über das Verhältnis der Geistseele zu ihren Fähigkeiten entscheidet er sich für den realen Unterschied der Seele von ihren Potenzen, wie der einzelnen Potenzen unter sich. Freilich ist seine Stellungnahme nicht so entschieden, wie dies bei Thomas v. Aquin[23] und Aegidius von Rom[24] zum Ausdruck kommt, er hält jedoch trotz der Schwierigkeit der Beweisführung die thomistisch-ägidianische Auffassung gegenüber Heinrich von Gent, Skotus, Gottfried von Fontaines, Jakobus von

---

[19] ‚Haec autem positio quamvis habeat apparentes rationes non videtur mihi necessaria nec aliquo modo vera; teneo quod in omni composito est tantum una forma substantialis.' l. c. II. qu. I. 1.

[20] ‚Iste autem modus dicendi quamvis sit subtilis, videtur tamen dubius quantum ad aliqua quae ponit.' l. c. — Vgl. Aegidius Romanus: *de gradu formarum,* pars II. c. 1, 2, 6, 7.; *quodl.* 5, 14; *theorem. de corp. Christi,* pros. 26. 28. 29.; *theor. de esse et essentia,* 16; *II. Sent. d. 3 qu. 1.*

[21] Vgl. R. Egenter, *Die Erkenntnispsychologie des Aegidius Romanus.* Regensburg 1925.

[22] ‚Anima intellectiva nullo modo extensa.' l. c. art. 3.

[23] *S. Theol. I. qu. 77 art. 1.*

[24] *I. Sent. d. 3 par. 2 qu. 2 art. 2; quodl. 3 qu. 10, 5.*

Viterbo, welche die Identität der Seele und ihrer Potenzen, bzw. der Potenzen unter sich vertreten, für die opinio probabilior[25].

Der Unterschied der Seelenpotenzen liegt nach ihm nicht etwa in den verschiedenen Betätigungen der Seele, sondern in der Wesenheit dieser Fähigkeiten selbst und zwar ‚formaliter et intrinsece' (l. II. qu. IV. art. 2 b). Durch die Betätigung oder Akte unterscheiden sie sich ‚manifestative et declarative', durch die obiecta propria et adaequata (formaliter sumpta) wird ‚materialiter et extrinsece' eine Unterscheidung begründet. Mit seinem Ordenslehrer Aegidius hält er an der realen Identität von Verstand und Gedächtnis (intellectus et memoria) fest[26]. In der Frage nach der Entstehung der Seelenkräfte betrachtet Alfonsus die Seele selbst, als ‚primum originans suarum potentiarum', jedoch nur indirekt auf Grund eines gewissen Zusammenhangs (per modum cuiusdam connexionis et resultationis); direkt gehen nach ihm die Kräfte der Seele auf den Schöpfungsakt Gottes zurück[27], während die Anlagen der sensitiven und vegetativen Seele voll und ganz ihre Wirkursache im Zeugenden haben (l. II. qu. V., 3).

Zu dem Problem des adäquaten Gegenstandes unseres Verstandes, das Alfonsus im 3. Buche des Aristoteleskommentars tiefschürfend mit der Gesamtfrage des menschlichen Erkennens behandelt, sagt er gegenüber den Skotisten[28]: ‚Intellectus possibilis non est dispositus naturaliter ad recipiendum immediate conceptus specierum, immo sua naturalis dispositio est ad recipiendum primo conceptus universaliores, qui sunt imperfectiores et istis mediantibus poterit recipere conceptus magis speciales. Sicut videmus quod materia primo recipit formas imperfectiores, puta formas elementorum, deinde formas mixtorum, quae sunt perfectiores' (l. III. qu. I. 1). Sehr interessant und anregend durchgeführt ist die Frage: ‚Utrum obiectum intellectus nostri sit quidditas rei materialis vel

---

[25] ‚Quamvis iste articulus sit nimis dubius, quia non apparent rationes insolubiles pro aliqua parte: videtur tamen mihi ista ultima opinio probabilior et ideo confirmo eam quattuor rationibus' (l. II. qu. III. 4). Man vergleiche seine diesbezüglichen Ausführungen im Sentenzenkommentar I. dist. 3. qu. 1. art. 2.

[26] ‚Memoria et intellectus sunt eadem potentia naturaliter, consequens diversa officia et diversos actus sive operationes' (1. II. qu. IV, 3); vgl. Aegidius von Rom *I. Sent. d. 3 p. 2 qu. II art.* 2. und *II. Sent. d. 16 qu. I. corp. qu.;* vgl. R. Egenter, l. c. S. 11.

[27] ‚Potentiae animae intellectivae proprie et directe producuntur a solo deo creante effective' (l. II. qu. V. 3.).

[28] Über die Ansicht des Joh. D. Scotus vgl. Paul Tochowicz, *Joannis Duns Scoti de cognitione doctrina.* Freiburg i. d. Schweiz 1926, bes. S. 74 f.

ipsum ens.' Sowohl an der Auffassung des hl. Thomas von Aquin wie an der skotistischen Ansicht wird Kritik geübt um schließlich in sechs Thesen mit genauer Distinktion der Gesichtspunkte[29] seine eigene Meinung vorzulegen.

Sehr lehrreich für die Kenntnis der verschiedenen Richtungen und der zeitgenössischen Kritik zeigt sich die 2. quaestio des 3. Buches über die Stellung des intellectus agens. Unter Anerkennung der Schwierigkeit dieses Themas, bespricht und kritisiert er die verschiedenen Anschauungen[30] um seine eigene Auffassung zuletzt zusammenzufassen mit den Worten: ‚intellectus agens est quoddam lumen sive quidam habitus connaturalis intellectui possibili distinctus realiter ab eo, se ipso perficiens et informans ipsum' (l. c. art. 2).

Sehr bezeichnend für die Grundrichtung unseres Denkers ist seine Einstellung in der Frage: ‚An intellectus sit nobilior potentia quam voluntas vel e converso (l. c. qu. III.). Von der Lösung dieser Frage hängt sehr die theologische Haltung des Gottesgelehrten ab. Gerade hier offenbart sich der augustinisch-franziskanische Geist, der nicht nur Alfonsus, sondern trotz aller aristotelisch bestimmten, philosophischen Schulung die ganze ägidianische Schule bewegte. Schon die Fragestellung des art. II. unserer Quästio: ‚Utrum beatitudo qua formaliter beatificamur consistit in actu intellectus vel voluntatis' entspringt aus theologischem Empfinden. Die Ansicht des hl. Thomas[31], wie sie auch Gottfried von Fontaines[32] vertritt, wonach die Glückseligkeit principaliter nur in der Betätigung des Intellekts begründet ist, lehnt er ab und stellt ihr im Anschluß an seine Ordenstheologen[33] die Gegenmeinung gegenüber.

---

[29] ‚Obiectum respectu alicuius potentiae potest accipi quadrupliciter scil. motive, denominative, terminative et praedicative.' l. c. art. 2.

[30] Mit einer fühlbaren Achtung spricht er von der Anschauung (am Rande der Druckausgabe: opinio Bernardi cuiusdam sectatoris Alexandri et sequacium), wonach der intellectus agens keine besondere Seelenkraft sei, sondern ‚ipsamet scientia Dei quae dat virtutem rebus ipsis movendi intellectum possibilem, vel res, tamquam instrumentum Dei movens intellectum ad actum intelligendi'. — Gegen Thomas v. Aquin (vgl. S. Theol. qu. 79 art. 4) bestreitet er, daß der intellectus agens eine Fähigkeit sei, welche unmittelbar im Wesen der Seele ihren Grund habe, obwohl er zugibt, daß dieser Standpunkt valde communis ist. Ebenso wendet er sich gegen die Auffassung (am Rand: Jacobus v. Viterbo 2 *quodl.* qu. 14) nach der intellectus agens und possibilis als ein und dieselbe Potenz des aktiv bzw. passiv sich verhaltenden Verstandes genommen wird.

[31] S. Thomas *I. Sent. d. 1 qu. 1; S. Th. 1 II qu. 3 a. 8; IV. Sent. d. 49 qu. 1.*

[32] *Quodl.* 11 qu. 4 u. 8.

[33] ‚iuxta doctrinam doctorum nostrorum.' l. c.

Deutlich und bestimmt stellt er die Bedeutung des Willens über den Verstand[34]. In seiner Argumentation betont er vor allem den Zusammenhang von Wille und Caritas. Ein ausgesprochener Voluntarismus wird hier philosophisch begründet, der, wie wir sehen werden, mit seinen Auswirkungen durch alle Teile der Theologie sich zieht.

c) Der Sentenzenkommentar des Alfonsus Vargas Toletanus.

Textgeschichte.

Das Werk, das uns in die theologische Denk- und Arbeitsweise unseres Gelehrten einführt und das ihn in der Geschichte der Scholastik vor allem bekannt macht, ist sein Kommentar zum ersten Buche des Lombarden. Der Text dieses in mannigfacher Hinsicht interessanten Werkes erfuhr im Jahre 1490 zu Venedig durch Paganinus de Paganinis die erste und einzige Drucklegung. Diese Ausgabe ist zwar reich an Abkürzungen und nicht immer frei von Fehlern, bietet aber doch im allgemeinen einen brauchbaren Text[1].

Bei vorliegender Arbeit wurde zur Feststellung des Wortlautes vergleichend herangezogen Clm. 26 650 und Ms. theol. lat. F. 203 der Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin, die beide handschriftlich den Sentenzenkommentar unseres Autors enthalten.

Clm. 26 650 trägt folgende bemerkenswerte Notizen[2]: Auf dem 1. Blatte steht: *‚Alphonsi Vargas Toletani ord. S. Augustini Archiepiscopi Hispalensis Commentar. super primum Sententiarum. Conscriptus per fr. Thomam de Lunis Provinciae Saxonicae ord. Erem. S. Aug. anno 1475.‘*

---

[34] ‚Ille actus est simpliciter nobilissimus per quem creatura rationalis maxime unitur obiecto nobilissimo; talis est actus voluntatis et non intellectus.‘ (l. c.). — Gegenüber Thomas v. Aquin sagt er: ‚Doctor solemnis tenet contrariam et communen opinionem in diversis locis.... teneo quod voluntas simpliciter nobilior est intellectu quamvis in sua operatione ipsum praesupponat necessario.‘ l. c.

[1] Benützt wurde das in der Münchener Staatsbibliothek vorliegende Exemplar: Inc. 2355. Im *‚Explicit‘* dieser Ausgabe (fol. 173 r II) heißt es: *Opus quoque lecture istius Paganinus de Paganinis anno salutis 1490 pridie calen. novembr. impensis suis non minimis cura atque sua diligentissima impressione complevit. Venetiis. Laus deo.* — Alle in unserer Untersuchung angeführten Stellen aus dem Sentenzenkommentar des Alfonsus beziehen sich, wenn nichts anderes bemerkt ist, auf diesen Inkunabeldruck.

[2] J. F. Ossinger hat in seiner *Bibl. Aug.* (l. c.) diese Handschrift aufgeführt, seine Angaben bedürfen jedoch einiger Verbesserungen.

fol. 41 r II: *‚Et sic finitur prologus Excellentissimi doctoris sacre sophie fratris alphoncii de yspania.‘*

fol. 45 r I: *‚Et sic finitur prima questio primi domini alphoncii ordinis fratrum heremitarum.‘*

fol. 244 v I: *‚Explicit tabula super primum Sententiarum Reverendi magistri alfonsi ord. he. sancti augustini. Scriptum per me fratrem thomam de Lunis de provincia Saxoniae eiusdem ordinis et voti anno domini 1475 die vero 21 mensis Julii ad petitionem Lectoris fr. Conradi de Ratisbona qui sumptus suos in hoc libro exposuit et exiguis obsoniis et fabis duxit vitam propter carentiam expensarum. Orate pro eo Deum, qui in hoc libro intellectum excitatis. Solvit sex ducatos.‘*

Ein Teil dieser Handschrift, fol. 7—65, mit dem für unsere Untersuchung vor allem wichtigen Prologus stammt von einer anderen Hand, aus wahrscheinlich etwas früherer Zeit. Am Anfang sind leider mehrere Blätter verloren gegangen, so daß der Text mitten in einem Satz des 1. Artikels der Quaestio I des Prologus beginnt. Ms. theol. lat. F. 203 der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin (im Laufe der Untersuchung als B bezeichnet) hat durch V. Rose[3] eine ausführliche, mit dankenswerten literargeschichtlichen Angaben versehene Beschreibung gefunden. Rose setzt die Handschrift in die 2. Hälfte des XV. Jahrhunderts.

An weiteren Handschriften, die den Sentenzenkommentar enthalten, lassen sich auf Grund der Handschriftenkataloge feststellen:

Ms. 250 (III, 68) der Bibliothek von Toulouse, angeblich aus dem 14. Jahrhdt.[4];

Ms. 577 (F. 4. 11.) der Bibliotheca Angelica in Rom (14. Jahrhdt.)[5];

Cod. 147 der Bibliotheca Classense in Ravenna (15. Jahrhdt.)[6];

Cod. II. I. 196 der Bibliotheca nazionale in Florenz (vollendet im Jahre 1470 am 13. Mai)[7].

F. Kard. Ehrle bezeugt zwei weitere Handschriften in der Ambrosiana in Mailand: A. 139 inf. und B. 14 inf.[8] A. Birken-

[3] V. Rose, *Hss.-Verzeichnisse der Kgl. Bibliothek zu Berlin.* XIII. 1. Berlin 1901. 384—85.

[4] *Catalogue générale des mss. des bibl. publ.* tom. VII. Paris 1875, 158.

[5] *Catalogus cod. mss. in Bibl. Angelica,* herausgegeben von H. Narducci. 1893, 248.

[6] *Inventari dei manoscritti delle Biblioteche d' Italia.* (Forli 1894), vol. IV. p. 182.

[7] *Inventari* ... (1898), vol. VIII. p. 62.

[8] F. Kard. Ehrle, *Die Ehrentitel der scholast. Lehrer d. M.-A.*... S. 16 Anm. 2.

majer weist auf eine von K. W. Hiersemann-Leipzig verkaufte Handschrift hin[9].

Von nicht geringer Bedeutung für die Beurteilung des Textes ist die schon oben erwähnte Handschrift Cod. lat. F. 110 der Amploniana in Erfurt vom Jahre 1376 mit den Quästionen des Johannes de Wasia, die sich als getreue Auszüge aus der *‚lectura Alfoncii'*, wenigstens für das 1. Buch erweisen[10].

Als eine weitere bedeutsame Textquelle kommt Vat. lat. 1085 in Betracht, eine Handschrift, welche eine Überarbeitung unseres Sentenzenkommentars durch den Augustiner Balthasar de Tolentino darstellt. Die Hs., auf welche M. Grabmann[11] aufmerksam gemacht hat und durch dessen liebevolle Vermittlung mir der prologus dieses Werkes im Lichtbild vorlag, beginnt mit

---

[9] A. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen* l. c. 216; wie mir K. W. Hiersemann am 19. Oktober 1928 gütigst mitteilte, wurde die Hs. an einen Privatsammler in Polen, der nicht genannt sein will, verkauft.

[10] Über Johannes von Wasia siehe bei F. Kard. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia* S. 143, sowie: *Die Ehrentitel d. schol. Lehrer d. M.-A.*, S. 17. Über Cod. lat. Amplon. F. 110 sei zu den schon erwähnten Angaben von W. Schum aus eigener Einsichtnahme eine kurze Inhaltsangabe gemacht:

fol. 1: *‚primum principium circa librum sententiarum a. m. Joh. de Wasia: facies eius sicut sol lucet.'*
fol. 2, 3, 4 unbeschrieben.
fol. 6: *‚secundum principium m. Joh. de Wasia.'*
fol. 9: *‚principium circa 3^{m} librum sentent.'*
fol. 13: *‚principium m. Joh. de Wasia circa 4^{m} sent.'*
fol. 17 r I: *prol. qu. I: ‚Utrum a viatore naturali industria concurrente solum dei generali influentia possit de aliquo certitudinaliter acquiri noticia scientifica.'*
fol. 21 r II: *‚secundo quero utrum theologia que de communi lege habetur a theologis est scientia proprie dicta.'*
fol. 23 v I: *‚tertio quero utrum habitus theologie possibilis viatori de lege communi distinguatur realiter a fide.'*
fol. 25 r I: *‚quarto quero utrum articuli fidei sint principia theologie.'*
fol. 27—41: Quästionen zu *dist. I.* des 1. Buches.
fol. 41 v I: *‚circa dist. 4 m qu. I'*; fol. 44 r I: *qu. II.*
fol. 45 r I: *‚circa dist. V'*; fol. 45 v II: *dist. 9/10;* fol. 47 r II: *dist. 13.*
fol. 49 r I: *dist. 33/34;* fol. 51 v I: *dist. 38;* fol. 54: *‚dist. de predestinacione'*;
fol. 56 r I: *dist. 42;* fol. 57 v II: *dist. 45/46;* fol. 58 v I: *dist. 48.*
fol. 60 r: *‚liber 2us a m. Joh. de Wasia anno 76.'*
fol. 101 r: *‚cc. 3. sent. a m. Joh. de Wasia compilatum.'*
fol. 139 r: *‚circa 4. sent. a m. Joh. de Wasia compilatum.'*
fol. 158 Schluß.

[11] M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben,* Nachtrag zu S. 40.

folgendem Wortlaut (fol. 4 r I): ‚Diversorum sacre theologie doctorum super sententias volumina perspiciens inter ceteros clarissimum doctorem alfonsum sacri ordinis heremitarum reperi qui super primo sententiarum profundissime clarissime pulcherrimoque stilo plurima fuerat perscrutatus. Sed quia questiones, quas plures a suis predecessoribus patribus eiusdemque ordinis clarissimis doctoribus vel totaliter vel quoad aliquid reperit peroptime declaratas, easdem sub silentio vel sub breviloquio pertransivit. Ideo ego frater baltassar de tholentino minimus sacre theologie bacchalarius questiones huiusmodi secundum diversas eiusdem ordinis doctorum sententias sub stilo alfonsi pertractare decrevi ut iuvenibus qui totam materiam primi sententiarum habere concupiscunt laborum auferam tot librorum volumina revolvendi...'[12].

---

[12] Balthasar de Tolentino zeigt sich in seiner Bearbeitung sehr gewandt. Er hält sich technisch und inhaltlich stark an Alfonsus, bleibt jedoch immer frei und selbständig. Manche Punkte hebt er klarer und faßlicher hervor, manchmal neigt er zu einer anderen Ansicht als seine Vorlage. Folgende literargeschichtlich interessante Notizen aus dem prologus seien angeführt: fol. 6r I: „... ad hoc respondet gerardus...'; fol. 6r II: „.... ideo ad hoc respondet tho. de argentina...'; fol. 6v I: „.... ut vult tho. de argentina...'; fol. 7r I: „...iuxta viam tho. de argentina...'; fol. 7v I: „....hoc idem tenet Gerardus de senis...'; fol. 7v II: „....contra quam arguitur ex fundamentis Michael de massa...'; fol. 8r I: „....et ideo qualiter theologia sit scientia videas in alfonso quia optime distinguit et determinat materiam istam...'; fol. 11 v I: „...arguit gerardus de senis...'; fol. 13v II: „....quidam nobiscum sunt concordes (am Rand: Aureolus)...'; fol. 15v II: „...de his omnibus vide in alfonso, de notitia intuitiva et abstractiva etiam pulchre determinat Franciscus de maronis in sua prologo...'; fol. 16v I: „...hiis dictis videtur repugnare sententia venerabilis doctoris nostri Egidii qui expresse tenet... sed salva reverentia istius illustrissimi doctoris illud ad presens non intelligo...'; fol. 16v II: ‚Ad confirmandum doctoris Egidii quidam alius doctor arguit (am Rand: Gerardus de senis)...'; fol. 17r II: „...aliqui sequentes scoti dicunt... volentes per hoc intentionem predicti doctoris salvare sibi manifeste contradicunt, quia ipse aperte ponit oppositum in suo quolibet qu. 6. ubi sic ait...'; fol. 18v I: „... forte dicetur quod eodem modo poterit responderi ad rationem factam contra henricum superius qu. 2ª huius prologi articulo 2°...'; fol. 19v I: „...Scotus et sui sequaces...'; fol. 20r I: „...rationibus scoti et imitantium eum...'; „... respondet Aureolus...'; fol. 20 v I: „... videas in alfonso...'; fol. 21 v II: „...istam oppinionem cum suis motivis videas in alphonso penultima questione prologi contra 4am conclusionem...'; fol. 22r I: „...istis argumentis subtiliter respondet alphonsus ultima questione prologi in solutione argumentorum contra 4am conclusionem, ideo videas ibi, sed solum primo et quinto respondebo...'. u. ä. m.

Wie A. Pelzer[13] mitteilt, enthält auch der Cod. Vat. lat. 1086 fol. 1—12 ‚beaucoup de passages de deux augustins du XIV. siècle, Gerard de Sienne et Alphonse Vargas de Tolède connus par leurs commentaires sur les Sentences.' Diese Angaben stammen nach A. Pelzers Auffassung von einem Augustiner des 15. Jahrhunderts.

Abfassungszeit des Sentenzenkommentars.

Für die Abfassungszeit des Sentenzenkommentars haben wir zwar keine genaue Angabe, doch können wir für dieselbe eine ziemlich bestimmte Umgrenzung erschließen. Daß der oben erläuterte Aristoteleskommentar früher abgefaßt wurde als unser Sentenzenwerk, darf man wohl folgern aus der allgemeinen Sitte die Philosophie vor der Theologie zu behandeln wie aus der Tatsache, daß Alfonsus im Sentenzenkommentar unter den Schriften des Aristoteles das Buch: ‚De anima' auffallend oft zitiert; wenn er sich auch nicht förmlich auf seinen Kommentar beruft, so zeigt doch diese große Vertrautheit mit dem Originalwerk, daß er sich mit ihm sicher des näheren befaßt hat. Außerdem wäre eine spätere Abfassung dieses philosophischen Werkes zeitlich nicht leicht unterzubringen, da ja Alfonsus bald nach Abfassung seines Sentenzenkommentars die wissenschaftliche Tätigkeit verlassen hat. Vielleicht darf man auch in der ganzen Art des Aristoteleskommentars mit seinem engen Anschluß an den Ordenslehrer Aegidius das Zeichen eines Erstlingswerkes erblicken.

Für die Abfassung des Sentenzenkommentars müssen wir die unmittelbar auf 1345 folgenden Jahre annehmen. In diesem Jahre erklärte er nach Ausweis der Handschriften wie anderer Gründe als Bakkalaureus der Theologie die Sentenzen des Altmeisters der Scholastik, des Petrus Lombardus. Das Sentenzenwerk ist nun aber nicht wie bei vielen anderen scholastischen Autoren die unmittelbare redaktionelle Wiedergabe seiner Vorlesung, sondern zeigt sich nach allen Seiten als eine für die Publikation gedachte und durchgearbeitete Edition[14]. Der Text besteht nicht nur aus den Sätzen des Kollegs, sondern ist auch durchsetzt von dem Nieder-

---

[13] A. Pelzer, *Prosper de Reggio Emilia des Ermites de S. Aug. et le manuscrit latin 1086 de la Bibl. Vaticane.* Revue Néoscolastique de philos. XXX (Louvain 1928) p. 316.

[14] Es ist hier neben der bis ins einzelnste vorgelegten Disposition und oft wiederkehrenden Bezugnahme auf dieselbe, auch die Art und Weise zu beachten, wie der Autor seine Verweise angibt. Häufig bezeichnet er sein Werk als ‚opus', fol. 34 r I. dreimal, z. B. ‚ut in 2. qu. et in 3. istius operis exstitit declaratum'.

schlag mündlicher Disputationen, die vor allem bei Gelegenheit der sogenannten ‚principia' mit den ‚socii' desselben Vorlesungskurses stattfanden[15]. Wir werden weiter unten diese Teile des Werkes noch näher besprechen. Hier genügt die Feststellung der Tatsache, daß Alfonsus die Ergebnisse dieser akademischen Erörterungen, die nachweisbar viermal im Schulajhr, immer zu Beginn eines neuen Buches der vier Sentenzenbücher, sich abspielten, zusammenfaßt, ineinander verarbeitet und organisch in den Gedankenreihen des Kommentars unterbringt. Es mußte also bei der endgültigen Abfassung des Kommentars zu I. sent. das für den sententiarius vorgeschriebene Schuljahr bereits vorüber sein, da Alfonsus in diesem Teil Gedanken bringt, die erst durch das 4. principium veranlaßt wurden. Alfonsus spricht dabei von den Diskussionen mit seinen Genossen in der Verbalform der Vergangenheit: z. B. fol. 51 r II: ‚per quosdam reverendos patres et magistros, qui mecum concurrebant... respondebat quidam reverendus...' fol. 51 v II: ‚respondebat alius socius et magister... dicebat...'; vgl. fol. 52 r II; fol. 53 r I; fol. 55 r II; fol. 56 u. ä. m. (siehe unten, wo sämtliche Zitate dieser Art zusammengestellt sind).

Aus all dem geht hervor, daß Alfonsus sein Werk frühestens im Jahre 1346 der Veröffentlichung übergeben haben konnte. Da er im Jahre 1348, wie oben gezeigt, schon als Magister auftritt, können wir annehmen, daß zwischen 1346—48 der Sentenzenkommentar seine endgültige Fassung gefunden hat. Die Besprechung der darin zitierten Autoren, welche unten folgt, mag diesen chronologischen Angaben weitere Anhaltspunkte und Ergänzungen bieten.

Anlage und Aufbau des Sentenzenkommentars.

Im 14. Jahrhundert hat das Wort ‚Kommentar' nicht mehr den naheliegenden ursprünglichen Sinn, den man allgemein damit verbindet. „Die Kommentare des 13. Jahrhdt. halten sich noch durchgängig an den Text des Lombarden, dagegen gestaltet sich im 14. Jahrhdt. der Zusammenhang zwischen dem Text des Lombarden und seiner Kommentatoren allmählich immer loser und freier. Gar bald sind die vorgeblichen Kommentare nur ausgewählte Fragen zu den in den Sentenzenbüchern behandelten Stoffen, wobei

---

[15] Vgl. C. Michalski, *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIV. siécle.* (Extrait du Bulletin de l'Academie Pol. de Sc. et de L. cl. d'hist. et de philos. — anné 1925.) Cracovie 1927. p. 3, der auf die Bedeutung der principia für die endgültige Abfassung der Sentenzenkommentare hinweist.

die Fragen nach der Stoffverteilung dieser Bücher geordnet sind."[16] Diese von F. Kard. Ehrle gezeichnete Entwicklung sehen wir auch beim Durchblättern des Sentenzenkommentars unseres Alfonsus Toletanus. An den Text des Lombarden erinnert nur noch das kurze Initium am Anfange der Distinktionen, deren Zählung wohl noch beibehalten wird, die aber je nach dem Bedürfnis zusammengefaßt oder mit Quästionen erweitert werden. Es ist nicht ohne Interesse zu verfolgen mit welchen methodischen Begründungen manche Fragen des Lombarden übergangen, umgestellt oder erweitert werden. Daß Alfonsus den Originaltext gut kennt, zeigt sich aus den in den Beweisgängen immer wiederkehrenden Hinweisen auf die ‚littera magistri'.

Ich glaube eine kurze Erläuterung des Inhalts und der Methode dürfte für die Gewinnung einer Übersicht und für die Charakterisierung des Werkes dankbar empfunden werden.

Dem in 41 Distinktionen geteilten Buch geht ein 10 Quästionen umfassender prologus voraus. Wir werden die darin behandelten Probleme im ideengeschichtlichtlichen Teil unserer Arbeit noch eingehend kennen lernen. Die Stellung des prologus hat sich seit dem 13. Jahrhundert mit den zahlreich erscheinenden Sentenzenkommentaren bedeutungsvoll entwickelt, an die Stelle des kurzen, schlichten Vorwortes des Lombarden ist besonders im 14. Jahrhundert eine weitausgebaute theologische Einleitungslehre getreten. Es ist Brauch an den Eingang dieser meist recht nüchternen, mühsamen Abhandlung eine in Stil und Gedanken feierlich gestimmte Einleitung zu stellen, in welcher „an der Hand einer ausgewählten schönen Bibelstelle in geistvoller, stellenweise glänzender Weise die Erhabenheit und Bedeutung des Gegenstandes und Inhaltes der Kommentare"[17] erläutert wird. Auch Alfonsus beginnt seinen eigentlichen prologus mit solch einem „Prachtstück theologischer Rhetorik", aufgebaut auf das Schriftwort: *‚Ego sum alpha et omega.'* Der Inhalt, näm-

---

[16] F. Kard. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters v. Candia.* S. 24; vgl. M. Grabmann, *Geschichte der scholast. Methode* (Freiburg 1911), 2. Bd. S. 393 ff. „Die Sentenzen des Petrus Lombardus sind zur Folie für die selbständigen theologischen Darlegungen der Scholastiker geworden." (S. 396); *Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas v. Aquin,* 1928, S. 73 f; *Studien zu Johannes Quidort v. Paris O. P.* (Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften), München 1922, S. 42. Ebenso äußert sich Fr. Pelster, *Bedeutung der Sentenzenvorlesung für die theolog. Spekulation des M.-A.* (Scholastik 1927, II. 2.), S. 250.

[17] M. Grabmann, *Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas v. Aquin.* S. 51. — Diese für das 13. Jahrhundert gegebene Charakteristik gilt auch für die Zeit des Alfonsus.

lich das Lob auf die sacra scriptura und das Buch der Sentenzen[18], sowie die verschnörkelte und geschraubte, reich mit Schrift- und Väterwort verzierte Form zeigen deutlich den üblichen Charakter der sogenannten Collatio, welche statutengemäß das principium einleiten mußte und in der nach F. Kard. Ehrle[19] die „Worte in erster Linie dem Prunk, erst in zweiter dem Verständnis und Unterricht dienen". Da die Handschriften diese Collatio nicht allgemein aufweisen[20], während sie im Inkunabeldruck vorliegt, ist zu vermuten, daß sie nicht von Anfang an mit dem Text organisch verbunden war.

Mit der Formel: ‚Circa prologum istius operis queritur primo' beginnt dann die erste Quästio des prologus. Die 10 Quästionen lassen sich zu 3 quaestiones principales zusammenfassen: I. (1, 2, 3, 4); II. (5, 6, 7, 8); III. (9, 10). Die Fragestellung ist folgende[21]:

Qu. I. Utrum aliqua notitia evidens de veritatibus theologie sit possibilis viatori de potentia dei absoluta, que sit scientia proprie dicta. — fol. 9 v I. — Clm. fehlt der Anfang. — B. fol. 1 r I.

---

[18] ‚Ego sum alpha et omega: in quibus quidem verbis ad commendationem huius sacratissime doctrine generaliter et contente in quattuor libris sententiarum specialiter quattuor eius magnalia iuxta quattuor librorum materias magnifice demonstrantur.' fol. 9 r I.

[19] F. Kard. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia,* S. 41. — Vgl. A. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen* ... S. 95*, 219, mit interessanten Feststellungen zur Bedeutung der Collatio und des damit verbundenen Prinzipiums. B. weist mit Recht unter Anführung von Beispielen auf die im Schriftwort liegende Anspielung auf den Taufnamen des Verfassers hin *(alpha — alphonsus).* Es scheint diese Spielerei wirklich in Übung gewesen zu sein. Außer den von B. angegebenen Beispielen sei hingewiesen auf die von F. Kard Ehrle *(Der Sentenzenkommentar Peters v. Candia,* S. 39), mitgeteilten principia Peters von Candia, wo jede der vier Collationes sich aufbaut auf das Schriftwort: *‚Stetit ante me in veste candida'; ferner auf Johannes von Paris, dessen ‚commendatio ... quando habuit vesperas suas* (mitgeteilt von M. Grabmann, *Studien zu Joh. Quidort,* l. c. S. 58) beginnt: *‚Johannes hic venit in testimonium.'* Desgleichen mag in dem *‚facies eius sicut sol lucet'* des Joh. de Wasia (s. oben) eine Anspielung auf seinen Namen liegen.

[20] Nach Angabe der Kataloge scheint sie in Cod. 250 von Toulouse, sowie 577 der Bibl. Angelica zu fehlen. Clm. 26 650 ist nicht kontrollierbar, da hier mehrere Blätter verloren gingen. Sicher fehlt sie in Cod. Berol. theol. lat. F. 203.

[21] Die Blattangabe bezieht sich ohne Beifügung auf die Druckausgabe (Venetiis 1490). Cod. lat. Monac. 26650 bezeichne ich kurz als Clm. und Cod. Berol. theol. lat. F. 203 als B. Wenn ich diese Angabe mache, so tue ich es nur in der Absicht um etwaigen Benützern dieser beiden Handschriften einen kleinen Dienst zu erweisen.

Qu. II. Utrum habitus theologicus possibilis viatori de lege communi sit scientia proprie dicta. — fol. 16 r II. — Clm. fol. 13 v I. — B. fol. 7 v I.

Qu. III. Utrum habitus theologie possibilis viatori de lege communi sit realiter distinctus a fide. — fol. 21 v I. — Clm. fol. 18 r I. — B. fol. 14 r II.

Qu. IV. Utrum articuli fidei sint principia theologie. — fol. 23 v I. — Clm. fol. 20 v I. — B. fol. 17 v I.

Qu. V. (qu. princ. II.) Circa causam materialem primo quero utrum de ratione formali primi et per se subiecti habitus scientifici sit habere passiones distinctas a se realiter. — fol. 25 v I. — Clm. fol. 22 v II. — B. fol. 20 r II.

Qu. VI. Secundo quero utrum habitus theologicus intellectus creati sit de deo ut deus est tamquam de subiecto primo. — fol. 28 v I. — Clm. fol. 25 v II. — B. fol. 23 v I.

Qu. VII. Tertio quero utrum habitus theologicus intellectus creati sit de deo sub ratione finita tamquam de subiecto primo. — fol. 32 r I. — Clm. fol. 29 r II. — B. fol. 27 v II.

Qu. VIII. Quarto quero ad maiorem declarationem predictorum utrum ex infinitate subiecti primi formaliter sumpti necessario concludatur infinitas habitus scientifici. — fol. 35 r II. — Clm. fol. 32 v II. — B. fol. 31 r I.

Qu. IX. (qu. princ. III). Utrum finis principaliter intentus in habitu theologico viatoris sit praxis vel speculatio. — fol. 37 r II. — Clm. fol. 34 v II. — B. fol. 34 r I.

Qu. X. Secundo quero utrum habitus theologicus possibilis viatori de lege communi sit practicus vel speculativus. — fol. 40 v I. — Clm. fol. 38 r I. — B. fol. 37 v II.

Anschließend folgen die Distinktionen des 1. Buches; die Fragestellung sei kurz wiedergegeben:

Dist. I. Veteris ac nove legis etc. Quia magister in ista prima distinctione principaliter agit de fruitione...

Qu. I. quero primo quasi pro fundamento: utrum delectatio sit perfectior dilectione — fol. 43 v I. — Clm. fol. 41 v I. — B. fol. 42 r I.

Qu. II. Secundo quero utrum fruitio sit essentialiter dilectio vel delectatio. — fol. 47 v I. — Clm. fol. 45 r II. — B. fol. 47 r I.

Qu. III. Tertio queritur utrum fruitio proprie dicta in creaturis sit solius voluntatis formaliter et subiective. — fol. 49 r I. — Clm. fol. 46 v II. — B. fol. 49 r I.

Qu. IV. Quarto quero utrum fruitio qua creatura rationalis nunc fruitur deo beatifice ipsa manente in creatura possit non esse fruitio sibi. — fol. 50 v II. — Clm. fol. 48 v II. — B. fol. 51 v II.

Qu. V. Quinto quero utrum debitum obiectum fruitionis ordinate possit esse aliqua res creata. — fol. 59 r II. — Clm. fol. 58 r I. — B. fol. 65 v I.

Qu. VI. Sexto quero utrum voluntas creata per suam propriam efficatiam et ingenitam libertatem possit non frui obiecto beatifico clare viso. — fol. 62 v II. — Clm. fol. 61 r I. — B. fol. 69 v II.

Qu. VII. Septimo queritur utrum voluntas creata de potentia dei absoluta possit non frui obiecto beatifico clare viso. — fol. 69 r I. — Clm. fol. 69 v I. — B. fol. 79 r II.

Qu. VIII. Octava et ultimo queritur utrum voluntas creata possit ordinate frui essentia divina non fruendo personis. — fol. 72 r I. — Clm. fol. 75 r I. — B. fol. 84 r I.

Dist. II. Quod itaque vera ac pia fide tenendum est. Circa materiam istius distinctionis in qua magister nititur ostendere divine nature unitatem et personarum trinitatem quero istam questionem: Utrum deum esse trinum et unum possit naturaliter demonstrari. — fol. 75 v II. — Clm. fol. 81 r I. — B. fol. 89 r II.

Dist. III. Apostolus namque ait etc. Circa distinctionem istam tertiam in qua magister nititur ostendere trinitatem personarum per imaginem repertam in creaturis quero primo

Qu. I. utrum partes imaginis create sint equalis perfectionis entitative. — fol. 80 r I. — Clm. fol. 87 v I. — B. fol. 95 v I.

Qu. II. Secundo quero utrum quelibet pars imaginis create sit totalis causa effectiva sui actus. — fol. 87 r I. — Clm. fol. 98 v I. — B. fol. 105 r I.

Dist. IV. Hic oritur questio satis necessaria etc. Circa distinctionem 4. in qua magister arguit de eterna generatione filii a patre... quero conformiter cum magistro utrum essentia divina generet vel vera potentia productiva. — fol. 90 v II. — Clm. fol. 104 r II. — B. fol. 110 v I.

Dist. V. Post hoc queritur etc. Circa istam quintam distinctionem quero conformiter cum magistro utrum essentia divina generet vel generetur. — fol. 93 r I. — Clm. fol. 108 r II. — B. fol. 114 r I.

Dist. VI. Preterea queri solet etc. Circa distinctionem istam sextam magister inquirit utrum pater genuit filium voluntate an necessitate. Et quia questionem istam multum pulchre pertractat in littera dimitto eam. Et iuxta materiam istius inperscrutabilis generationis quero utrum in divinis possint esse plures filii. — fol. 95 r I. — Clm. fol. 110 v II. — B. fol. 116 r II.

Dist. VII. Hic. solet queri a quibusdam etc. Circa distinctionem istam septimam inquirit magister principaliter tres questiones .. Et quia de duabus primis aliquid fuit dictum in precedenti dist. idcirco ad presens quero utrum potentia generandi in divinis sit essentia vel proprietas. — fol. 97 r I. — Clm. fol. 114 r I. — B. fol. 119 r I.

Dist. VIII. Nunc de veritate. Circa istam dist. 8. in qua magister principaliter agit de incommutabilitate et simplicitate divine nature cui obviare videtur... iuxta materiam ipsius quero utrum primum in entibus sit tantum aliquid et non aliquid et aliquid per exclusionem omnis distinctionis et non identitatis ex natura rei perfectionum attributalium. — fol. 99 r II. — Clm. fol. 117 v II. — B. fol. 122 r I.

Dist. IX et X. Nunc ad distinctionem personarum accedamus. Quia magister in ista nona dist. principaliter agit de eterna generatione filii a patre et in decima de eterna processione sp. s. ab utroque et in ambabus de coeternitate trium personarum ad invicem iccirco iuxta materiam istarum duarum distinctionum quero utrum generatio filii sit realiter prior processione sp. s. fol. 105 r II. — Clm. fol. 128 r II. — B. fol. 131 r I.

Dist. XI et XII. Nunc dicendum sp. s. esse a patre et filio. Magister in hac. 11. dist. ostendit contra grecos s. s. a patre et filio procedere et in 12. inquirit an prius vel magis procedat a patre quam a filio... iccirco iuxta materiam istarum duarum dist. quero utrum sp. s. procedat a patre et filio tamquam ab uno libero principio. — fol. 108 r II. — Clm. fol. 133 r I. — B. fol. 135 r I.

Dist. XIII. Post hoc considerandum est. quia m. in hac 13. dist. principaliter agit de differentia generationis et processionis s. s. sive spirationis quod idem est: quero conformiter cum eodem utrum generatio et spiratio in deo realiter distinguantur. — fol. 111 r I. — Clm. fol. 137 r II. — B. fol. 138 v II.

Dist. XIV, XV, XVI. Preterea diligenter advertendum est etc. Quia magister in hac 14. dist. et duabus sequentibus agit de temporali processione sp. s.... iccirco juxta materiam istarum trium distinctionum simul quero utrum cuilibet persone divine vere conveniat missio. — fol. 113 r II. — Clm. fol. 141 r I. — B. fol. 142 r I.

Dist. XVII. ‚Jam nunc accedamus etc.‘ Circa dist. istam 17. in qua magister principaliter agit de modo missionis sp. s. per infusionem charitatis: consuevit communiter queri de intensione et remissione ipsius, iuxta quod

Qu. I. quero utrum charitas augeatur secundum esse. — fol. 114 r II. — Clm. fol. 142 v I. — B. fol. 143 r II.

Qu. II. Secundo quero utrum charitas augeatur per depurationem a contrario. — fol. 118 v I. — Clm. fol. 149 r I. — B. fol. 149 v I.

Qu. III. Tertio quero utrum charitas augeatur per additionem partis ad partem utraque parte remanente. — fol. 122 v II. — Clm. fol. 155 v I. — B. fol. 155 r II.

Qu. IV. Quarto quero utrum gradus adveniens in augmento charitas ab intellectu creato possit intuitive videri non viso priori. — fol. 128 v I. — Clm. fol. 164 r I. — B. fol. 162 v II.

Dist. XVIII. Preterea diligenter etc. In hac 18. dist. magister inquirit qualiter s. s. conveniat esse donum et quia ipse est donum ... iuxta materiam istius dist. et pro complemento precedentis ... quero istam questionem utrum aliquis possit esse deo charus et acceptus ad vitam eternam sine dono charitatis infuse eius animam formaliter informante. — fol. 130 r I. — Clm. fol. 166 v II. — B. fol. 165 r I.

Dist. XIX et XX. Nunc postquam coeternitatem personarum. Circa istam 19. et sequentem in quibus magister agit de equalitate divinarum personarum quero primo ad clariorum intellectum

Qu. I. questionis sequentis utrum per se proximum fundamentum receptivum equalitatis in creaturis sit natura specifica vel mutabilis. — fol. 132 v I. — Clm. fol. 170 v II. — B. fol. 168 v II.

Qu. II. Secundo quero utrum trium personarum in divinis sit equalitas summa. — fol. 135 r II. — Clm. fol. 175 r II. — B. fol. 172 v II.

Dist. XXI. Hic oritur questio trahens originem ex dictis. Circa dist. istam 21. in qua magister agit de exclusivis quero conformiter cum ipse: Utrum ista propositio sit concedenda: solus pater est deus. — fol. 138 r I. — Clm. fol. 180 r I. — B. fol. 177 r I.

Dist. XXII et XXIII. Post predicta etc. disserendum nobis etc. Circa dist. istam 22. et sequentem in quibus magister agit de divinis nominibus quero utrum nomina dicta de deo dicantur de ipso formaliter. — fol. 140 r I. — Clm. fol. 182 r II. — B. fol. 179 r I.

Dist. XXIV. Hic diligenter inquiri oportet. Circa dist. istam 24. in qua magister inquirit quid significetur cum dicitur: tres persone: quero utrum trinitas personarum in divinis sit verus numerus. — fol. 141 v I. — Clm. fol. 185 r I. — B. fol. 181 r II.

Dist. XXV, XXVI, XXVII. Preterea considerandum. Circa dist. istam 25. et duas sequentes in quibus magister tractat de significato huius termini: persona et de proprietatibus personarum quero utrum persone divine distinguantur personaliter proprietatibus absolutis vel relativis. — fol. 142 r I. — Clm. fol. 185 v I. — B. fol. 181 v I.

Dist. XXVIII, XXIX, XXX. Preterea considerare oportet. Circa distinctionem istam 28. et sequentes in quibus magister multa dicit de relationibus ... ut perfectius hec materia pertractetur quero duas[22] questiones.

Qu. I. Prima est utrum omnis relatio realis in creaturis sit res distincta a rebus absolutis. — fol. 144 v II. — Clm. fol. 189 v I. B. fol. 185 r II.

Qu. II. Secundo quero utrum dei ad creaturam sit relatio realis. — fol. 151 r II. — Clm. fol. 200 r I. — B. fol. 194 r II.

Qu. III. Tertio quero utrum deus referatur temporaliter ad creaturam relatione reali que sit formaliter in ipso vel in creatura. — fol. 152 v I. — Clm. fol. 201 v II. — B. fol. 196 r II.

Dist. XXXI, XXXII, XXXIII, XXXIV. Preterea considerari oportet. Circa dist. 31. in qua magister principaliter agit de relationibus communibus ut sunt identitas, similitudo et equalitas consuevit queri utrum iste sint relationes reales in deo et quia supra dist. 19. et 20. satis diffuse fuit ostensum quod sic: dimitto materiam istam tamquam alibi pertractatam: et ulterius quia questiones quas magister movet super d. 32. ex equalitate perfectionis divinarum personarum sumunt originem et satis evidenter sunt in littera determinate: pertranseo pro nunc de questionibus illis, sed super dist. 33. et 34. in quibus magister inquirit an essentia divina sit eadem personis divinis et proprietatibus

Qu. I. personalibus quero primo utrum essentia divina sit eadem realiter proprietatibus relativis. — fol. 155 v II. — Clm. fol. 207 r I. — B. fol. 200 v I.

Qu. II. Secundo quero utrum essentia divina sit eadem formaliter proprietatibus. — fol. 158 v I. — Clm. fol. 211 v I. — B. fol. 204 r II.

Dist. XXXV, XXXVI, XXXVII. Quum supra disseruerimus. Circa distinctionem istam 35. et duas sequentes in quibus magister principaliter agit de scientia dei secundum se et de existentia sui in rebus scitis quero primo utrum deus cognoscat aliquid extra se. — fol. 159 v II. — Clm. fol. 213 v I. — B. fol. 206 r I.

[22] Clm. und B. haben ebenso, in Wirklichkeit sind es aber drei Quästionen.

Dist. XXXVIII et XXXIX. Nunc ergo [Clm. vero] ad propositum reverentes. circa dist. 38. et sequentem in quibus magister principaliter agit de infallibilitate et immutabilitate prescientie dei que non nisi futurorum est secundum magistrum et veritatem: quero istam questionem: Utrum omnis propositio de futuro a deo prescita in sua veritate sit infallibilis et necessaria. — fol. 161 v I. — Clm. fol. 216 v I. — B. fol. 208 v I.

Dist. XL et XLI. Predestinatio vero de bonis salutaribus. Circa istam dist. 40. et sequentem in quibus magister principaliter agit de predestinatis et de predestinatione: quero istam questionem: Utrum omnis predestinatus ab eterno fuerit predestinatus. — fol. 165 r II. — Clm. fol. 222 v I. — B. fol. 213 v II.

Dist. XLII, XLIII, XLIV. Nunc de omnipotentia dei. Circa dist. istam 42. et duas sequentes in quibus magister tractat de potentia et omnipotentia dei: quero istam questionem: utrum omnis propositio de futuro contingenti determinate vera per divinam potentiam possit numquam fuisse vera. — fol. 166 r II. — Clm. fol. 224 v I. — B. fol. 215 v I.

Dist. XLV, XLVI, XLVII, XLVIII. Nunc de voluntate. Circa dist. istam 45. et tres ultimas sequentes in quibus magister agit de voluntate divina secundum se et per comparationem ad voluntatem humanam: quero istam questionem utrum quilibet homo potens uti libere arbitrio teneatur sub pena peccati voluntatem suam voluntati divine universaliter in volito conformare. — fol. 171 r II. — Clm. fol. 232 v II. — B. fol. 222 v I.

Mit den Worten, die an die einleitende Collatio anklingen: ‚eo prestante qui est alpha et o, principium et finis in secula seculorum. Amen' (fol. 173 r II.) schließt das 1. Buch des Sentenzenkommentars.

Schon dieser kurze Überblick über den Inhalt und die Problemstellung des Sentenzenkommentars verrät uns eine klare methodische Behandlung des Stoffes, eine bewußte zielsichere Systematik. Technisches Können, meisterhafte, bis in die letzte Verzweigung klar durchgeführte Gliederung, ist eine stark hervortretende Eigenschaft unseres Autors und trägt wesentlich zum Verständnis des nicht immer leichten Inhaltes bei. Mit einer taktischen Fertigkeit, die an den feldgewandten Kriegsmann und Strategen an Seite des Albornoz vergleichend gemahnt, führt der Denker seine Gedankenreihen vor, in scharfer Distinktion und sicherer Conclusion, manchmal schier übertrieben um das Schema besorgt. Übersichtlich und bestimmt sind seine positiones, wohlbewehrt mit der ratio, der Kraft innerer Festigkeit, und der auctoritas, dem Schild äußerer Deckung. In der Kontroverse zeigt er sich sicher und vornehm, voll methodischer

Gewandtheit und literarischer Redlichkeit. Daß seine Gedanken, vor allem die Formung derselben nicht frei sind von den unliebsamen Merkmalen der Spätscholastik, daß auch bei ihm „etwas Gesuchtes, Zugespitztes, Gespreiztes, eine Häufung schwer verständlicher Ausdrücke, ein Abgehen von der üblichen Terminologie“[23] sich zeigt, ist bei der Umwelt, in der er steht und mit der er sich auseinandersetzt, wohl begreiflich. Immerhin darf Alfonsus noch als konservativ und gemäßigt bezeichnet werden für seine Zeit, in der die „in aristotelischen Begriffen keck vordringende logische Dialektik“[24] bald jedes gesunde Denkempfinden überwuchert und erstickt. Wir werden dies bei der Enthüllung seiner Ideen sehen.

Vorerst jedoch sei ein Blick geworfen auf seine Arbeitstechnik, auf die methodische Durchführung seiner Fragen.

Die Quästio, dieser Typ scholastischer Didaktik, tritt uns auch hier als äußerer Rahmen der Erörterung eines bestimmten Fragepunktes entgegen. Fragestellung (Utrum...), argumenta principalia, contra (in oppositum), Ausführung, Lösung der argumenta principalia, zeigen noch die Elemente scholastischer Darstellung, wie sie sich aus der Disputation entwickelt hat. Doch sind diese Stücke bei Alfonsus längst nicht mehr von gedankentragender Bedeutung, sie umschließen nur noch als gewohntes Schema die eigentliche Ausführung, welche sich in schematisch gleichförmiger Wiederkehr jeweils auf vier Artikel innerhalb einer Quästio verteilt und zwar so, daß jeder Artikel seine bestimmte immer sich wiederholende Stellung in der Entwicklung des Gedankens einnimmt. Die Verteilung der Darlegung auf die vier Artikel vollzieht sich in folgender Weise:

Der erste Artikel enthält jeweils eine sehr klare und bestimmte ‚diffinitio‘ und ‚distinctio‘ der gerade in Frage tretenden Begriffe und Termini. Unzulängliche oder falsche ‚descriptiones‘ werden erörtert und richtiggestellt. Gerade diese Unterscheidung der Begriffe ist bei der Willkür spätscholastischen Sprachgebrauchs sehr zweckdienlich und gibt schon deutliche Hinweise auf die Einstellung des Denkers.

Im zweiten Artikel stellt Alfonsus seine eigenen Thesen zum Fragepunkt auf, jedesmal in vier genau gezählten ‚conclusiones‘. Jeder conclusio ist eine ausführliche, vielfach für unser heutiges Empfinden gar zu breite und allzu dialektisch gerichtete ‚probatio‘ und ‚confirmatio‘ beigegeben. Falsche Begrün-

[23] So charakterisiert F. Kard. Ehrle *(Der Sentenzenkommentar Peters von Candia* S. 25) die Scholastik des ausgehenden 14. Jahrhunderts.

[24] Vgl. Cl. Bäumker, *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie* (Beitr. XXV, 1—2), Münster i. W. 1928, 196.

dungen der Thesen werden zurückgewiesen. Die Thesen selbst verraten in ihrer Auswahl und Formulierung ihre Entstehungsbedingungen. Sie sind nicht etwa organisch gewachsene, keimhaft aus einem führenden Gedanken geborene Sätze, nicht Weiterentwicklung einer Anfangsidee, sondern sie sind geformt und veranlaßt auf dem Boden der Kontroverse und des kritischen Eklektizismus. Wenn man die oben ersichtliche Auswahl der Probleme bei Alfonsus, sowie den ausgeprägten Kontroverscharakter in der Durchführung sich vor Augen hält, dann muß man sich mit F. Kard. Ehrle[25] die Frage vorlegen: „Für wen waren diese Kommentare bestimmt; sind es für Anfänger abgefaßte Schulvorlesungen oder sind es Probevorlesungen erprobter Lehrer, welche sich vor ergrauten Magistern um die Doktorwürde bewarben?" Es trifft hier klar zu, was dieser gefeierte Kenner scholastischer Didaktik sagt: „Hier mußte der Kommentierende zeigen, daß er die Fülle theologischen Wissens besaß, welche zum Doktorat erforderlich ist... Der Vortragende denkt offenbar nicht an Anfänger, sondern an seine Fachgenossen, mit denen er in regem und scharfen Wettbewerb sich um die Erschließung neuer Gesichtspunkte, Fragestellungen und Lösungsversuche abmüht. Er steht an der Peripherie des durch die Forschung Erreichten und strebt nach Neuland."

Aus diesem Gesichtspunkt heraus sind denn auch die Sätze bei Alfonsus Toletanus vielfach defensiv und negativ formuliert und zeigen fast immer eine Spitze gegen irgend einen Gegner, eine Tendenz, welche der Autor mehrmals ausdrücklich sogar wissen läßt, z. B. dist. I. qu. 5 art. 2 (fol. 59v II): ‚Quantum ad secundum articulum est advertendum quod istam conclusionem intendo pertractare et contra avicennam, qui posuit conclusionem affirmativam dicens quod... et contra quemdam modernum doctorem [Clm. fol. 56r II: „...doctorem durandum in primo dist. I. qu. 2 art. 2°.'] qui posuit... Et ideo ponam quattuor conclusiones: duas contra unum et duas contra alium.' Es tragen somit diese conclusiones bewußt polemischen Charakter, sie sind gerichtet für die Kontroverse, umbaut mit allen Mitteln und dialektischen Findigkeiten der Zeit, in der die „bis zu ungesunder Spitzfindigkeit getriebene, philosophische Verarbeitung des theologischen Lehrstoffes"[26] das Merkmal der wissenschaftlichen Methode geworden ist.

Der zweite Artikel ist eigentlich nichts anderes als die Mobilmachung der Gedanken für die mit dem nächsten Artikel sich entfaltende Polemik. Dieser Artikel zeigt nämlich entsprechend den

[25] F. Kard. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters v. Candia,* S. 26.
[26] F. Kard. Ehrle, l. c. S. 25.

vier conclusiones des zweiten Artikels die diesen Thesen entgegenstehenden ‚opiniones' anderer Theologen um nach gegenseitiger Konfrontation die Kontroverse zu beginnen.

Auffallend ist, daß dieser in sich einheitliche Artikel die Doppelzählung ‚articulus tertius et quartus' (3./4.) hat. Es dürfte wohl das in diesem Artikel gelegene doppelte Moment: die Darstellung der opinio des Gegners mit ihrer ganzen Argumentation einerseits und die jeweils unmittelbar darauffolgende ‚responsio' des Autors anderseits für diese Doppelzählung Ursache gewesen sein. Rücksichtnahme auf methodische Gewohnheit seiner Zeit mag mitbestimmend gewesen sein[27].

Daß Alfonsus wirklich die in diesem Artikel enthaltene eigene Antwort auf die gegnerische Anschauung als 4. Artikel betrachtet, geht aus seinen methodischen Überleitungen hervor, z. B. Prologus qu. I. (und so fast in allen übrigen): ‚In ista questione erunt quattuor articuli: quia pono aliquorum terminorum declarationes cum quibusdam distinctionibus, secundo conclusiones cum suis deductionibus, tertio movebo dubia, quarto respondebo et dicam ad argumenta principalia.' (fol. 9v II.) In der praktischen Durchführung verläßt er aber dieses Schema und behandelt die beiden letzten Punkte vermengt in einem einzigen Artikel, behält jedoch

---

[27] Daß es um diese Zeit ein beliebter Brauch war die Quästio in vier Teile zu gliedern, bezeugen mehrere Beispiele. Man vergleiche den unserem Autor zeitlich nahe stehenden Franziskanertheologen Johannes de Rodington (er schrieb etwas vor 1345), der in seinem Sentenzenkommentar in der Regel die Vierteilung für seine Quästio wählt und dabei jedem Artikel eine immer wiederkehrende didaktische Stellung zuweist; z. B. sagt er in der ersten Quästio des Prologus: ‚In ista questione primo ponam quattuor conclusiones, 2° earum obiectiones, 3° earum solutiones, 4° movebo dubia' (Vat. lat. 5306 fol. r I). Auch der Skotist Landulphus Caracciolo liebt die Vierzahl (vgl. weiter unten). Auch Gregor von Rimini bevorzugt sie, desgleichen der für Alfonsus in vielen Punkten einflußreiche Thomas von Straßburg. Wie sehr letzterer auf die Einhaltung der Vierteilung bedacht ist, zeigt sich an einer Stelle, die im Anhang zu seiner gedruckten ‚lectura sententiarum' (Argentine 1490), der sogenannten ‚Lectio secunda' (siehe später) sich findet. Dort heißt es: ‚Circa istam questionem sic procedam: Primo enim premittam unam distinctionem. Secundo ostendam sub quo membro istius distinctionis questio proposita est tractanda. Tertio recitabo conclusiones quas circa istam materiam ponit quidam ... Et loco quarti articuli ostendam quid gratia disputationis ego e contrario tenui.' Es ist bemerkenswert, daß auch Thomas von Straßburg dann die als getrennt angekündigten beiden letzten Artikel als einen einzigen Doppelartikel mit der Zählung: ‚3./4.' zusammenfaßt.

die Doppelzählung bei[28]. Er selbst leitet dann diesen Doppelartikel jeweils ein: ‚Quantum ad tertium et quartum articulum [simul] contra conclusiones istas movenda et dissolvenda sunt dubia.' Interessant ist, daß sein abbreviator Johannes de Wasia diese Äußerlichkeit fallen läßt, z. B. qu. I. prologi: ‚In ista questione 3 articuli... in primo ponam aliquos terminorum declarationes cum quibusdam distinctionibus, in 2° quatuor conclusiones cum suis probationibus, in 3° obiectiones cum earum solutionibus.' (Cod. Amplon. F. 110 fol. 17r I.)

In jeder Quästio sieht Alfonsus auf peinliche Einhaltung seines Schemas, jede conclusio, jede propositio, jedes argumentum ist genau gezählt und auffindbar, so daß es möglich ist seinen eigenen Hinweisen innerhalb des Werkes leicht nachzugehen.

Quellen und Zitate des Sentenzenkommentars.

Alfonsus Vargas Toletanus bekundet neben dieser methodischen Fertigkeit in seinem Sentenzenkommentar, wie auch im erwähnten Aristoteleskommentar eine reichhaltige Kenntnis des Schrifttums, vom Altertum herauf bis in seine Tage. In seinem Werke treffen sich in wechselreicher Fülle die Namen und Gedanken aller Jahrhunderte und zwar zeigt er sich vertraut nicht nur mit abgerissenen Sentenzen und Zitaten, sondern weiß wohl den einzelnen Satz als Glied des jeweiligen Gedankengangs des Gewährsmannes aufzufassen und zu verwerten.

Auffallend, aber in der ganzen Art der rein spekulativ eingestellten zeitgenössischen Theologie liegend, ist die Tatsache, daß der Text der Hl. Schrift nur selten im theologischen Beweisgang verwendet wird. Es muß dabei freilich beachtet werden, daß die Sentenzenkommentare nicht der alleinige Ausdruck theologischer Wissenschaft sind. Es sei nur an das von Fr. Pelster[1] angeführte Zeugnis des Oxforder Dominikaners Richard Fishacre († 1248) erinnert, nach dem „klar und bestimmt als eigenstes Lehrziel der Sentenzenvorlesungen die spekulative Erörterung der Glaubensfragen angegeben wird". Pelster zitiert dazu die Stelle, in der sich Roger Bacon gegen das Übergewicht der Sentenzenvorlesungen ausspricht: ‚Liber Sententiarum non adhaeret textui (s.

---

[28] Man vergleiche die Beibehaltung der Zählung mehrerer von ihm oft in eine einzige zusammengedrängter Distinctionen (s. oben).

[1] Fr. Pelster, *Bedeutung der Sentenzenvorlesung für die theolog. Spekulation des Mittelalters. Ein Zeugnis aus der ältesten Oxforder Dominikanerschule.* Scholastik II. 2. (Freiburg 1927) S. 250.

scripturae), sed vagatur extra textum per viam inquisitionis.'[2] Daß Alfonsus nichtsdestoweniger die Bibel gut kennt, zeigt sich schon in der einleitenden Collatio, wo Schriftstellen in bunter, wenn auch nur schmückender Überfülle auftreten; daß er die hl. Schrift als Quelle unfehlbarer, sicherer Wahrheit schätzt und achtet, geht aus der in unserer Zeit nicht mehr so leicht genommenen Selbstverständlichkeit hervor, mit der er in qu. 9. des Prologs die Frage nach der causa efficiens theologiae übergeht, wenn er sagt: ‚De efficiente non est magna difficultas: quia nulli catholico debet esse dubium quoniam hec sacratissima doctrina sit divinitus inspirata.' (fol. 37r II.)

Eine ähnliche Bedeutung im theologischen Beweisgang nehmen die Stellen der Kirchenväter ein, die abgesehen von der überwältigenden Fülle der Augustinuszitate, nur sporadisch die spekulative Erörterung begleiten. Doch zeigen auch hier manche Wendungen die große Wertschätzung und Vertrautheit gegenüber der ‚auctoritas sanctorum'[3].

Eine besondere Stellung hat, wie gesagt, die ‚auctoritas sancti patris Augustini'. Die Ausführungen sind in allen Teilen förmlich gespickt mit Augustinusstellen. Die beiden ersten Quästionen des Prologs allein sind mit etwa 60 Zitaten aus verschiedenen Werken des hl. Augustinus durchwoben und in anderen Teilen treten sie noch dichter auf, so daß selten ein wichtiger Gedanke ausgesprochen wird, der nicht mit der ‚auctoritas b. Augustini' ausgerüstet wird. Daß Alfonsus die Kenntnis seiner Augustinusworte nicht bloß aus den viel verbreiteten Florilegien und Zitatensammlungen holt, sondern aus der eigenen Einsichtnahme in den Zusammenhang der Stellen innerhalb der Werke, das zeigen die verschiedenen Wendungen bei Anführung augustinischer Sätze, besonders dann, wenn es darum geht in der Kontroverse ein auch vom Gegner beanspruchtes Wort des Kirchenvaters für sich und seinen eigenen Beweisgang zu behaupten. Mit lebhafter Erregung verweist er auf die Textlage und den Zusammenhang, wenn es gilt den Sinn eines Zitates festzulegen[4]. Freilich muß be-

[2] Opus minus: J. S. Brewer, Fr. Rogeri Bacon opera quaedam hactenus inedita (London 1859) p. 329.

[3] Z. B. fol. 20r I: ‚Glossa est contra intentionem apostoli et magistri et sanctorum, quod posset adduci per auctoritates b. Augustini, Gregorii et Chrisostomi superius adductas.'

[4] Vgl. die Wendungen: ‚sic iacet textus..., cum sit textus eius expressus ..., hec est expressa sententia be. Augustini nec potest esse dubium videntibus textum eius, quia b. Aug. dicit formaliter ...'; vgl. am besten fol. 162v I.

rücksichtigt werden, daß auch Alfonsus, wie andere Scholastiker, die in der peripatetischen Begriffswelt stehen, in der Interpretation augustinischer Worte oft allzusehr von der aristotelisch-scholastischen Terminologie geführt ist und unbewußt augustinische Idee mit den nicht immer ganz korrespondenten Formen seiner Zeit zu fassen sich müht.

Mit der aristotelischen Philosophie zeigt sich der Autor wohl vertraut. Aristoteles (philosophus), wie sein Commentator Averroes sprechen fast ebensooft im Beweisgang wie Augustinus. Als treffendes Beispiel der gehäuften Verwertung aristotelischer Schriften diene folgende Stelle aus qu. X. art. 1 des Prologs (fol. 40v I): „...dimissis variis modis dicendi doctorum videtur mihi iuxta doctrinam philosophi et commentatoris quod practicum dicitur a praxi et speculativum a speculatione. hec est sententia philosophi 2. metaphis. d. quod finis scientie speculative est veritas, practice autem opus: et istud accipit pro medio ibidem et in 6. ad probandum quod prima philosophia sit simpliciter speculativa et in 3. ethi. probat quod moralis philosophia ideo est practica quia non est contemplationis gratia, sed ut boni efficiamur... preterea... antecedens ponit expresse philosophus 3. de anima, super quo verbo dicit commentator commento quarto quod finis intellectus speculativi est scientia tantum... et idem dicit 2. metaphis. commento 3....' Eine ähnliche Stelle findet sich prol. I qu. 5. art. 2. (fol. 26v II).

Aristoteles und Augustinus bilden, oft in kühner Vermischung ihrer Ideen und Begriffe, die zwei großen Zeugen der Richtigkeit und Wahrheit der Beweise bei Alfonsus. Die übrigen auctoritates, wie die arabischen, jüdischen Philosophen und die frühmittelalterlichen christlichen Theologen treten dagegen mehr in den Hintergrund, wenn ihren Worten auch Wert und Ansehen zuerkannt wird. Eine besondere Stellung nimmt unter den letzteren der hl. Anselm[5] ein, dessen Werke und Gedanken meist im Verein mit Augustinus erwähnt und zur confirmatio des Beweises verwertet werden. Hugo und Richard von St. Victor gelten, wenn auch selten direkt angeführt, als geschätzte Autoritäten. Die pseudo-

[5] Von der hohen Achtung, die er diesem Vater der Scholastik entgegenbringt, zeugt die interessante Stelle in der er dem Magister Johannes Scotus mit folgenden erregten Worten entgegentritt: ‚Istam responsionem non oportet multum impugnare, quia ex quo de plano negat anshelm. in materia, quam sic exquisite anshelm. tractavit, satis impugnat seipsum et pro certo ubi iste doctor contradiceret anshelmo sicut facit in proposito, quia dicit eum dicere falsum, ego tamen libentius tenerem cum anshelmo quam cum eo.' (fol. 163r II; Clm. fol. 219r II).

augustinische Schrift: ‚*De spiritu et anima*' nennt er als eigene, nicht näher bestimmte auctoritas[6]. Unbestimmt läßt er auch die Autorschaft des ‚*liber sex principiorum*'[7].

Mehrmals beruft er sich zur Sicherung seiner Ansicht auch auf kirchliche Entscheidungen. So erwähnt er öfters die Constitutio des Papstes Benedikt XII. zur Frage der visio beatifica[8], wie die Bestimmungen des 4. Laterankonzils von 1215 über die Lehren des Abtes Joachim von Fiore[9]. Des öfteren erwähnt er auch zur Stütze seiner Beweise die ‚*articuli Parisienses*'[10], d. h. die am 7. März 1277 von dem Pariser Erzbischof Stephan Tem-

---

[6] Fol. 84 r II (Clm. fol. 94 r I): ‚probatur per auctoritatem de spiritu et anima cap. 8. ubi sic ait ...; ebenda: ‚confirmatur ista conclusio multis auctoritatibus, primo per auctoritatem de spiritu et anima c. 10. ubi sic inquit...'

[7] Fol. 92 v II (Clm. 93 r I): ‚secundum auctorem sex principiorum.' Über diese Gilbert de la Porée zugeschriebene Schrift siehe M. Grabmann, *Geschichte der scholast. Methode II.* Freiburg 1911, 415 f. Neuausgabe des *Tractatus de sex principiis* von A. Heysse, O. F. M., Münster i. Westfalen. 1929.

[8] Fol. 9 v II: ‚per solam notitiam deitatis non habetur beatitudo possibilis viatori de potentia dei absoluta cum talis consistit in visione et fruitione dei sec. determinationem ecclesie...'; fol. 13 r I/II: „... ut patet per illam decretalem extravagantem domini benedicti de visione animarum ...'; vgl. fol. 14 v II, 15 r I. — Die Dokumente zu diesem Streit um die visio beatifica hat zusammengestellt Denifle-Chatelain, *Chartularium Univ. Par.* II. 1. 414 ff. Die hier in Betracht kommende Entscheidung aus der Constitutio Benedikt XII. ‚Benedictus deus' vom 29. Jan. 1336 findet sich bei Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.* Friburgi 1928, n. 530—31.

[9] Fol. 91 v II: ‚quod est contra determinationem ecclesie ut patet extra de summa trinitate c. condemnamus'; fol. 156 v II: „... ubi contra abbatem Joachim damnatur quaternitas rerum in divinis'; fol. 108 v I: ‚catholicis non est dubia cum sit per ecclesiam determinata ut patet extra de summa trinitate et fide catholica.' Über dieses Capitel ‚*Damnamus*' (X, I. 1 cap. 2) siehe Denzinger-Bannwart, l. c. n. 431; über Abt Joachim von Fiore († 1202) siehe M. Grabmann, *Geschichte der scholast. Methode* II. 403; H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris,* Leipzig 1927.

[10] Fol. 17 v I: ‚ista propositio est expresse articulus parisiensis condemnatus et est in numero articulorum 37. ubi sic dicitur ...'; fol. 87 v I: ‚pro ista conclusione est articulus parisiensis 28'; ähnlich fol. 85 v II, fol. 89 r II. — Diese Artikel finden sich mit ausgezeichneten Anmerkungen im *Chartularium Univ. Par.* I. 544 ff. Doch stimmt die von Alfonsus angegebene Zählung nicht mit der im Chartularium überein. Denifle macht auf die verschiedene Zählung aufmerksam; vgl. P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l' averroisme latin au XIII e siècle.* II. Louvain 1908, 175—191; A. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen ...,* S. 36 f.

pier verurteilten 219 Sätze des Averroismus (Siger von Brabant, Boetius von Dacien...; auch mehrere thomistische Sätze wurden durch die Verurteilung wenigstens indirekt getroffen).

Eine besondere Beachtung und Würdigung verdient der Sentenzenkommentar des Alfonsus Vargas Toletanus in literargeschichtlicher Hinsicht durch die zahlreichen und umfangreichen Zitate, die aus den Werken und Gedanken zeitgenössischer Theologen des 13. und 14. Jahrhunderts genommen sind. Durch diesen Umstand, auf den von den Erforschern des scholastischen Schrifttums schon mehrfach hingewiesen wurde,[11] erhält das Werk sein besonderes Gepräge und macht es als Quelle wertvoller Erkenntnisse zum Zielpunkt unseres Interesses.

Wie schon oben gesagt und bewiesen wurde, ist der Kommentar ausgesprochen polemisch angelegt und in seinen Thesen und Erörterungen ganz auf die Kontroverse eingestellt; der umfangreiche 3./4. Artikel beschäftigt sich jeweils ausschließlich mit den andersgerichteten Anschauungen scholastischer Lehrer. Die Folge davon ist, daß uns eine reiche Fülle von Gedanken und Äußerungen vorgelegt wird, deren Quellen zum Teil uns nicht mehr bekannt sind und deren Träger auf jedenfall durch die Notizen des Alfonsus recht nutzbringende Bestimmung und Beleuchtung erhalten. Eine vollständige Darstellung, Gruppierung und kritische Untersuchung dieser verschiedenen opiniones, würde eine weitschichtige Arbeit erfordern und könnte erst zur vollen Zufriedenheit gemacht werden, wenn verschiedene langwierige Nebenarbeiten, besonders die Textuntersuchungen und Überlieferungsgeschichte der angeführten Autoren erledigt wären.

Im folgenden sei im Rahmen dieser literargeschichtlichen Notizen nur versucht diese Zitate möglichst vollständig zu gruppieren und sie mit den erreichbaren Erläuterungen zu versehen.

Zunächst sei die technische Seite der Zitation beschrieben. Meist mit der Überleitung: ‚Contra primam [secundam, tertiam, quartam] conclusionem est opinio...' bringt Alfonsus im 3./4. Artikel die seinen Thesen entgegenstehende Meinung des Gegners. Vereinzelt finden sich auch schon im ersten und zweiten Artikel derlei Auseinandersetzungen. In der Angabe der fremden Gedanken ist er gewissenhaft, gibt meist einen wortgetreuen Auszug aus dem Werke des Gegners mit samt der dazugehörigen Argumentation,

---

[11] F. Kard. Ehrle, *Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer*... S. 15; *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*, S. 259; Val. Rose, *Handschriftenverzeichnisse der Kgl. Bibliothek zu Berlin*. XIII. 1. Berlin 1901, n. 512 (Beschreibung von Cod. Berol. theol. lat. F. 203); A. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen*... S. 93*.

die er nicht selten durch weitere von gleichgerichteten Denkern stammende probationes und confirmationes ergänzt und vermehrt. Er zeigt durch Verweise auf andere Stellen in den Schriften des Gegners, daß er dessen Gesamtauffassung überschaut und nicht bloß mechanisch einzelne Teile aus ihm herausnimmt. Manchmal unterläßt er die wörtliche Wiedergabe der Gegenmeinung, gibt dies aber in der Regel zu wissen, zumal dann, wenn er aus den gegnerischen Grundanschauungen heraus für einen bestimmten Lehrpunkt den Gegensatz selbst formuliert mit den einleitenden Worten: ‚Ex fundamentis doctoris potest argui...' Dann ist es immer interessant zu beobachten, wie er sich in die fremden Gedankengänge einfühlt und einarbeitet, um darnach um so sicherer dieselben zu erschüttern. Mit einer schon oben betonten Fertigkeit und Gewandtheit geht er gegen die gegnerische opinio vor, in klarer Entwicklung gibt er meist einen Überblick über die Beweispunkte, um sie dann der Reihe nach zu erledigen. Manchmal stellt er einen Punkt zurück, um ihn bei einer günstigeren Gelegenheit von geeigneter Stellung aus zu erfassen; des öfteren prüft er die ganze Beweisführung auf ihre Grundlagen um nach Untergrabung dieser ‚rationes fundamentales' den ganzen spekulativen Bau hinfällig zu machen und mit leichter Arbeit die einzelnen Argumente zu brechen. Die ganze Kontroverse wird in streng syllogistischer Form ausgetragen. In der Auseinandersetzung selbst zeigt sich Alfonsus vornehm und höflich, jedoch immer bestimmt und entschieden. Auch wenn er die gegnerische Meinung angreift, findet er oft noch für sie den artigen Ausdruck: ‚Satis pulchra, satis subtilis...', wenn auch solche Bemerkungen nicht immer frei sind von spöttelnder Ironie, die sich offenbart, wenn er unmittelbar nachher mit syllogistischer Unabwendbarkeit die ‚imaginatio' des Partners zerstört. Daß seine Worte eine besondere Lebhaftigkeit bekommen, wenn es gilt eine nach seiner Auffassung mißbrauchte auctoritas, besonders ein Wort des hl. Augustinus oder Anselm klarzulegen, wurde schon oben gezeigt.

Von großem Belang für den Literarhistoriker ist die Frage, wie Alfonsus die so zahlreich in seinem Werke auftretenden Autoren und ihre opiniones kenntlich macht, von einander unterscheidet und dem Leser vorstellt. Gerade bei dem bunten Gewirr der verschiedenen Ansichten mag es doch wohl von Anfang an ein Bedürfnis gewesen sein die einzelnen Vertreter derselben irgendwie zu bestimmen. Beim Durchblättern des Sentenzenkommentars in seiner gedruckten wie handschriftlichen Ausgabe bemerken wir fast auf jeder Seite eine wechselnde Fülle von Namen schalostischer Doktoren, teils am Rand, teils innerhalb der Textspalten, immer in Verbindung mit den jeweiligen Auszügen und Wieder-

gaben, meist mit genauer Angabe der Stelle und des Werkes, in dem sich die gegnerische opinio ausgesprochen findet. Daß gerade diese Notizen für den Literarhistoriker wie Ideengeschichtler von Interesse sind, ist klar, zumal es sich, wie gesagt auch um Namen handelt, denen man sonst nicht oft in der scholastischen Literatur begegnet.

Freilich hängt der Wert dieser Bemerkungen eng zusammen mit ihrer Herkunft und der Art und Weise, in der sie zum Besitzstand der überkommenen Ausgaben geworden sind. Es muß beachtet werden, daß, wie auch V. Rose bei Besprechung der Berliner Handschrift feststellt, „Handschrift und Ausgabe (1490) in der Vollständigkeit dieser an literarischen Neuigkeiten und Seltenheiten reichen Angaben wechseln". Auch ein Vergleich mit Clm. 26 650 bestätigte mir diese Beobachtung, wie sich zum Teil aus der unten folgenden Zusammenstellung ersehen läßt. Diese Unterschiede sind zwar nicht häufig und sind selten von wesentlicher Art, sie mahnen aber immerhin zur Vorsicht und berechtigen die Frage, ob die Angaben in der uns vorliegenden Form und Zahl vom Verfasser, d. i. von Alfonsus selbst oder von späteren Bearbeitern stammen.

Das 13. wie das angehende 14. Jahrhundert kennt im allgemeinen in der wissenschaftlichen Kontroverse nicht den Brauch die Zeitgenossen und deren Werke beim Namen zu nennen, mit herabgelassenem Visier werden die Gegner gegenübergestellt; war es ja, wie Kard. Ehrle[12] sagt, „in den Vorlesungen und Disputationen und demgemäß in den Schulschriften, den Sentenzen- und Aristoteleskommentaren, den Quodlibeta und Quaestiones disputatae usw. verpönt zeitgenössische Lehrer namentlich anzuführen ... Daher die so nervenreizenden Wendungen: Quidam dicunt, Alia opinio est u. ä." Bei Alfonsus treffen wir nun eine doppelte Tatsache: Einmal sind die angeführten Zitate mit den besagten Angaben über Name und Werk des Gegners versehen; dann aber finden sich im Text scheinbar ohne Rücksicht auf diese Notizen die noch ganz an die unpersönliche Methode der Hochscholastik erinnernden Ausdrücke und Bezeichnungen allgemeiner Natur, wie: Quidam, doctor quidam, opinio quedam, alia opinio u. dgl. Eine ruhige Überlegung und der Vergleich mit den Handschriften Clm. 26650 und Cod. Berol. theol. lat. F. 203, sowie Cod. Amplon. F. 110 (des Johannes de Wasia) ermöglichen die Überzeugung, daß Alfonsus in der erstmaligen Gestaltung und Formulierung seines Textes im allgemeinen nur in diesen allgemeinen Umschreibungen und Bezeichnungen

[12] F. Kard. Ehrle, *Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer* ... S. 11; vgl. S. 15.

seine Zitate in die Erörterung einführte. Einzelne Namen zeigen sich durch die Art ihrer Eingliederung freilich als primärer Bestandteil des Textes. Die Mehrzahl jedoch ist sekundärer Natur, eine Tatsache, die aber in keiner Weise die Annahme unmöglich macht, daß es Alfonsus selbst gewesen ist, der mit eigener Hand seinen Text mit diesen ergänzenden Bemerkungen versehen hat, und daß auf diese Weise dieselben zum Eigentum der Ausgaben wurden. Denn bei der Fülle und Verschiedenheit der Zitate konnte nur der Autor selbst oder ein ihm nahestehender Zeitgenosse zuverlässige Angaben dieser Art machen. Einen interessanten Beleg für diese Auffassung gibt uns Cod. Vat. lat. 1086, der nach den wertvollen Feststellungen von M. Grabmann[13] und A. Pelzer[14] in seinem ersten Teil (fol. 13—86) ein Stück vom Sentenzenkommentar des Augustinertheologen Prosper de Regio aus dem zweiten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts enthält. Diese Handschrift ist insofern sehr beachtenswert als hier, wie M. Grabmann sagt, „ein Scholastiker und Pariser Professor im Vorwort zu seinem Sentenzenkommentar unzweideutig den Willen ausspricht, die im Texte aufgeführten und entwickelten opiniones am Rande mit dem Namen ihrer Vertreter zu versehen".[15]

---

[13] M. Grabmann, *Neuaufgefundene Pariser Quästionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange. Untersuchungen und Texte.* Abhandlungen der Bayer. Akademie der Wissenschaften. Philos.-philol. und histor. Klasse. XXXII. Band, 7. Abt. München 1927, S. 17 ff.

[14] A. Pelzer, *Prosper de Reggio Emilia des Ermites de Saint-Augustin et le manuscrit latin 1086 de la Bibliothèque Vaticane.* Revue Néo-Scolastique de Philosophie. XXX. (Louvain 1928) p. 316—51.

[15] Die betreffende Stelle (Vat. lat. 1086 fol. 14r — — Wortlaut nach A. Pelzer, l. c. 327) sagt folgendes: „.... in quo quidem ad faciliorem doctrinam non plures opiniones in uno problemate adduxi... sed cuilibet opinioni utriusque partis rationibus datis suorumque auctorum nominibus loco marginali descriptis (nach Pelzer sind die Worte: ‚suorumque... descriptis' von einer anderen Hand derselben Zeit am Rande zugefügt) articulo singulo singule (zu lesen: singula) cooptavi.' Manche der von A. Pelzer zusammengestellten Namen finden sich auch bei Alfonsus wieder. Es ist überhaupt auffallend, daß gerade die Handschriften der Augustinertheologen durch zahlreiche Angaben dieser Art sich auszeichnen. Stramme Ordnung in der äußeren Anlage, in der Einteilung und im Aufbau, die wir schon bei Alfonsus hervorheben konnten, scheint ein besonderer Vorzug dieser Schule zu sein. Neben Prosper de Regio mag auch als Beispiel angeführt werden der Augustiner Dionysius de Burgo (vgl. *Chartularium* II, 502), dessen Sentenzenkommentar (I. und II. Sent.) in Cod. lat. 2° 131 der Amploniana in Erfurt vorliegt. Die Handschrift trägt

Es ist bei dem Sentenzenkommentar des Alfonsus weiterhin ersichtlich, daß auch noch spätere Nachträge und erläuternde Ergänzungen erfolgt sind. So können einzelne Notizen in Clm. 26 650 bestimmt nicht vom Verfasser selbst herrühren, da deren Formulierung auf eine Zeit deuten, in der Alfonsus als ‚dominus' schon eine hohe kirchliche Stellung einnimmt: z. B. Clm. fol. 39 r II: ‚Responsio domini alphonsii ad Scotum et eum sequentes'; fol. 42 r I: ‚Instantia alphoncii de portegalia concurrentis doctoris.'

Zusammenfassend kann also gesagt werden: Von den vielen im Sentenzenkommentar des Alfonsus Vargas Toletanus sich findenden literarhistorischen Notizen war nur ein Teil von Anfang an mit dem Originaltext verbunden. Diese Stellen sind fast durchwegs daran erkenntlich, daß sie sich in den Text und Satzbau ebenmäßig eingliedern und mit ihm organisch gewachsen erscheinen. Der Großteil der Namen und Angaben kam erst in das fertige Werk als notwendig durch die Überfülle der angeführten Zitate bedingte Randnotizen; sie stammen möglicherweise von der Hand des Verfassers, wahrscheinlich aber von einer ihm nahestehenden Persönlichkeit, wobei immer zu beachten bleibt, daß Bedürfnis und Gutdünken späterer Schreiber oder Bearbeiter Nachträge gemacht haben konnten. Daß jedoch diese Notizen spätestens nach dem zweiten Drittel des 14. Jahrhunderts zum Textbestand des Sentenzenkommentars gehörten, läßt sich daraus erschließen, daß Johannes de Wasia in seinen ausgewählten Quästionen vom Jahre 1376, wie sie in Cod. Amplon. F. 110 vorliegen, dieselben in gleicher Form übernommen hat.

Im folgenden habe ich versucht sämtliche Angaben dieser Art zu sammeln und zu sichten, eine Arbeit, die gewiß noch manche

---

fol. 96 v I folgende Angabe: ‚Explicit lectura primi libri sententiarum edita a fratre dyonisio de burgo ordinis fratrum heremitarum quam finivit parisius anno dom. MCCCXVII° XII° die mensis Januarii.' An den Rändern dieser Handschrift zeigt sich eine große Zahl von Namensangaben und wertvollen Vermerken, die zum großen Teil auch innerhalb des Textes sich finden. Eine ähnliche Bemerkung machen wir in der Handschrift des Quodlibet des Augustinertheologen Jacobus de Appamiis, das aus den Jahren um 1325 stammt. Wie sich aus Cod. 529 der Leipziger Universitätsbibliothek, in dem sich das Quodlibet fol. 94 v — 122 r findet, ersehen läßt, werden die Namen zeitgenössischer Autoren nicht nur als Randnotiz, sondern auch im laufenden Text angeführt (vgl. unten bei Jacobus de Appamiis). Es zeigt sich der Brauch der Namensnennung gewiß auch schon bei anderen Theologen um 1300, wie z B. bei Wilhelm von Ware (vgl. Cod. Plut. XXXIII. Dext. 1 der Bibl. Mediceo-Laurenziana in Florenz), doch dürfte die Häufigkeit und fast systematische Verwendung vor allem bei den Vertretern der Augustinerschule beobachtet werden.

Mängel aufweisen wird, die aber doch für den Forscher in der Scholastik des 14. Jahrhunderts von einigem Wert sein dürfte. Ich lege dabei den Druck des Sentenzenkommentars von 1490 zu Grunde, wobei ich Clm. 2650 und Cod. Berol. theol. lat. F. 203, sowie Amplon. F. 110 bei sachlichen Varianten beiziehe. Das letzte Wort kann erst gesprochen werden, wenn die Textgeschichte scholastischer Autoren, wie eines Johannes Duns Scotus, eines Wilhelm von Ockham und anderer von Alfonsus oft genannten doctores klargelegt ist. So möge folgende Übersicht nur eine bescheidene Zwischenarbeit sein.

In der Gruppierung der Zitate folge ich dem Beispiele von A. Birkenmajer,[16] der sie in drei Hauptgruppen unterscheidet. Die eine sieht er in den „älteren und neueren Autoren, zu denen Alfonsus in keinem persönlichen Verhältnis gestanden, die anderen sind jene, welche er mit der Bezeichnung ‚doctor noster' oder ‚quidam de nostris' einführt, d. h. die Augustiner, die dritte Gruppe bilden die Sententiarii des Jahres 1345." Man könnte vielleicht bei der ersten Gruppe noch Unterabteilungen machen, die von Alfonsus nahegelegt werden, auch dürfte das persönliche Verhältnis zu Autoren der ersten Gruppe manchmal stärker gewesen sein als zu einzelnen Doktoren der Augustinerschule, doch ist Birkenmajers Einteilung von großem praktischen Wert.

1. Gruppe: Autoren des 13. und 14. Jahrhunderts, die nicht zur Ordensschule der Augustiner gehören.

Wilhelm von Ockham.[1]

fol. 9v II: (Contra descriptionem quam dat ocham de viatoris intellectu in prologo primo qu. I. art. primo)[2] „... minus sufficienter describunt intellectum viatoris quod...' (Evasio ocham ubi supra). ‚Nec valet evasio dicentis quod...'

---

[16] A. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen*... S. 93*.

[1] In der Reihenfolge der Namen dieser Gruppe halte ich mich an das erstmalige Auftreten des jeweiligen Autors im Texte des Sentenzenkommentares.

[2] Was in Klammer gesetzt ist, wird als sekundäre Notiz betrachtet im Sinne der vorausgehenden Darlegung. In der Schreibweise, auch in der vielfach wechselnden Zitationsmethode lege ich den Text der Druckausgabe zugrunde. Bei Varianten bezeichne ich Clm. 26650 als Clm. und Cod. Berol. theol. lat. F. 203 wieder als B. Die Angabe jeder einzelnen Quästio und des Artikels, in dem das Zitat steht, habe ich aus praktischen Erwägungen unterlassen. Mit Hilfe des obigen Quästionenverzeichnisses kann die jeweilige Quästio mühelos festgestellt werden.

fol. 10 r I: (Ocham ubi supra) ‚Sed contra propositionem istam instatur ab eis qůia...'

fol. 15 v I: (Ocham in prologo primi qu. 2ª art. 2º) ‚Contra quartam conclusionem est quedam opinio que ponit quod...'

fol. 27 v I: (Ocham in prologo I. qu. 5. art. I.) ‚Ad idem arguunt quidam alii...'

fol. 36 r II: (Ocham in prologo I. qu. 5. art. I.) ‚Ad idem quidam alius arguit...'

fol. 36 v I: (Responsio ad rationes ocham)[3].

fol. 37 v I: (Contra descriptionem quam dat ocham de praxi in prologo primi qu. art.)[4] „... illa descriptio...'

fol. 37 v II: (Ocham in prologo 1. qu. 1. de practico et speculativo ar. 1.)[5] ‚Contra descriptionem... arguitur...'

fol. 47 r I: (Ocham in primo di. prima qu. 2. ar. 4.) „.... quidam doctor arguit...'

fol. 60 v II: (Ocham in primo di. 1. qu. 4. ar. 2.) „... quedam opino que ponit quod... pro qua quidam arguunt sic...'

fol. 63 r I: (Ocham in I. di. I. qu. 2. ar. 2.) „... probant quidam...'

fol. 68 r I: (Ocham I. di. I. qu. 6. ar. 2.) ‚Quidam arguit dupliciter...'

fol. 80 r II: (Ocham in primo di. 3. qu. ulti. ar. 2.) „... invenio tres modos dicendi qui mihi non placent quorum primus ponit...'

fol. 95 v I: (Ocham in primo di. 3. qu. 3. ar. 3.) ‚Et ideo quidam alii noviores dicunt...'

fol. 99 v I: (Ocham ordinis minorum in I. di. 2. qu. 2. articu. 2.) ‚De secundo dicunt aliqui...'

fol. 100 r II: (Ocham in I. d. 3. qu. I. ar. I.) „... quidam sic probat...'

fol. 102 r II: (Ocham ubi supra.) ‚Dicunt aliqui...'

fol. 104 r II: (Ocham in primo distinctione secunda arti. primo.) „... quidam multipliciter arguunt...'

fol. 109 v I: (Ocham in primo di. II. qu. 1. ar. 2.) ‚Et ideo quidam noviores probant...'

fol. 144 r I: (Ocham in primo di. 26. qu. I. ar. 4.)[6] ‚quidam dicunt... Sed quia fingens opinionem istam licet det simplicibus

---

[3] Notizen dieser Art, die nur zur Textorientierung dienen, habe ich in der Regel nicht angegeben. Sie wechseln in den einzelnen Ausgaben. Clm. hat z. B. an dieser Stelle (fol. 33 v II): Responsio doctoris ad primum istorum.

[4] Cod. B. (fol. 34 r I): Contra descriptionem okam de praxi in prologo primi.

[5] Clm. (fol. 35 r I): Okam in prol. I. qu. ult.

[6] Cod. B. (fol. 184 v I): Okam in primo di. 26. qu. 1. articulo primo.

materiam errandi sicut et in aliis dicit tamen se opinionem non tenere asserens propter dicta sanctorum quod paternitas vere et realiter est in deo timore forte potius quam celo veritatis motus: ideo tamquam suspectam dictis sanctorum etiam per opinantes contraria dimitto eam.'

fol. 144 v I: (Ocham in primo di. 26. qu. 1. ar. 2.) „... dicunt aliqui ...'

fol. 145 v II: (Ocham in I. di. 30. qu. I. ar. 2.) „... nec valet evasio quorundam. Dicunt enim ...'

fol. 149 v II: (Ocham in primo di. 3. qu. 1. ar. 1.)[7] ‚Contra quartam conclusionem est communis opinio multorum hominum pro qua quidam arguunt ...'

fol. 151 r I: „... Advertendum tamen quod istam rationem adducit doctor iste contra scotum. Et arguit sicut sibi videtur ex datis ab eo consimiliter ei. Scotus enim arguit sic ... preterea licet rationem fundet in dictis scoti ...'

Die nominalistischen Lehranschauungen Wilhelms von Ockham, dieses im 14. Jahrhundert so einflußreichen Denkers, dessen Ideen und Prinzipien die Lern- und Lehrjahre unseres Autors an der Pariser Hochschule berührten, treten in der Kontroverse unseres Sentenzenkommentars häufig in das Streitfeld. Oft klingt in den Sätzen des Alfonsus eine gewisse Erregtheit mit gegen den Neuerer. Ockham wird im Text selbst nie mit Namen genannt. Eine kritische Nachprüfung der oft umfangreichen Zitate ist erschwert, so lange gerade die Werke Ockhams textlich nicht endgültig festgelegt sind. Schon die nicht einheitliche Zählung der Quästionen in den verschiedenen Ausgaben bereitet Schwierigkeiten. Über Leben und Bedeutung des Wilhelm von Ockham stellt Ueberweg-Geyer[8] das Wissenswerte zusammen.

---

[7] Cod. B. (fol. 192 r I): Okam in primo di. 30. qu. 1. articulo primo.

[8] Überweg-Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie,* Berlin 1928, S. 572 f. und S. 781, wo die zahlreiche Literatur angegeben ist. Bei Abfassung dieser vorliegenden Arbeit wurden vor allem verwertet F. Kard. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia* .... S. 80 ff. und E. Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham,* Leipzig 1927. Ebenso taten die Forschungen von C. Michalski, die in den verschiedenen Extraits du Bulletin de l' Académie Polonaise des Sc. et de L. Cl. d' hist. et de philos. vorliegen, wertvolle Dienste. Vgl. H. Becher, *Gottesbegriff und Gottesbeweis bei Wilhelm von Ockham.* Scholastik III, 3 (Freiburg 1928), S. 369 f.; F. Sladeczek, *Ist im Konzeptualismus Ockhams die Möglichkeit der Wissenschaften, insbesondere der Realwissenschaften, sichergestellt?* Scholastik IV, 2 (Freiburg 1929), S. 253 f.

Johannes de Rodington.

fol. 9 v II: (Contra descriptionem quam dat roddendon de viatore in prologo primi qu. 2ª articulo pº.)[9] „... insufficienter etiam describunt viatorem ...'

fol. 14 r I: (Rodd. in prol. p. qu. 2. ar. 2.) „... ad idem arguunt quidam alii sic ...'

fol. 15 v I: (Roddenton in prol. primi qu. 2ª ar. 2º.) „... aliqui dicunt ...'

(Rodd. in prol. primi qu. 3ª ar. 2º.) ‚Ad idem arguunt quidam alii ...'

fol. 26 r I: (Roddenton in prol I. qu. 4. ar. primo.) „... dicunt aliqui ...'

fol. 33 v II: (Opinio rodd. in prol. 1. qu. 4. ar. 2.) ‚quedam opinio cuiusdam moderni doctoris ...'

‚antecedens vero probatur ab eodem in prima questione prolo. art. primo quadrupliciter ...'[10]

fol. 34 r I: (Contra rodd.)[11] „.... ista opinio'

fol. 36 v II: (Rodd. prol. I. qu. 4. ar. 2.) ‚Contra tertiam et quartam conclusionem simul quidam doctor arguit ...'

fol. 42 r II: (Rodd. in prol. I. qu. ultima ar. I.) ‚Sequentes vero secundam viam distinguunt ...'

fol. 42 v I: (Contra rodd.) ‚Istam propositionem deduco sic: primo ex concessis ab ipso doctore ... maiorem ipse concedit in prologo I. qu. ultima articulo 2. conclusione 4. ubi probat ... minorem vero deduco ex dictis suis sic ... maiorem ipse ponit in prologo I. qu. 4. ar. 2. conclusione 3. ubi probando maiorem tertie rationis sue dicit ... secundum eum ibidem ... minor vero fuit sufficienter deducta contra eumdem qu. 3. istius prologi ar. 4 ...'

fol. 42 v II: (Evasio rodd.) ‚Hic dicitur ...'

fol. 61 r I: (Rodd. in I. di. 1. qu. 2. ar. 2.) „... dicunt aliqui ...'

fol. 65 v I: (Rodd. in I. di. I. qu. 5. ca.[12] 2.) „... quidam arguunt ...'

fol. 67 v II: (Rodd. in I. di. I. qu. 4. ar. I.) „... ad idem quidam alius arguit ...'

---

[9] Clm. (fol. 7 r I): Descriptionem chotonis in prol. qu. I. ar. I. impugnat.

[10] Diese und ähnliche, wohl ursprünglichen Stellen zeigen die gründliche Kenntnis, die Alfonsus von dem gedanklichen Aufbau der zitierten Werke hatte.

[11] Clm. (fol. 31 v I): Impugnatio rodensis et arguit contra eum doctor sic.

[12] Lies: articulo!

fol. 75 r I: (Rodd. in I. di. I. qu. I. ar. I..) „. . .ad idem quidam alius arguit...

fol. 78 r I: (Rodd. in primo di. 2. qu. 3. ar. 1.) „...quedam opinio... probat iste doctor in qu. immediate precedenti...'
(Rno ad rationes rodd.) „...licet rationes ille non sint sue sed de verbo ad verbum francisci de marchia qui tunc precessit eum...'

fol. 111 v I: (Rodd. in 1. di. 13. qu. 1.) ‚Et primo contra primam invenio duas opiniones quarum prima ponit...'

fol. 111 v II: (Rodd. ubi supra.) ‚Pro secunda opinione arguitur...'

fol. 149 v I: (Rodd. in primo di. 3. qu. 1. ar. 2.) „...quedam opinio que ponit...'

Johannes de Rodington[13] ist bis jetzt in der Geschichte der Scholastik wenig genannt worden[14]. Doch scheint er ein bedeutender Theologe gewesen zu sein. M. Grabmann[15] nennt ihn „einen Vertreter der Illuminationstheorie in der späteren Scholastik"[16]. Im allgemeinen zeigt sich Rodington als getreuen Skotisten, seine ganze Fragestellung liegt in der Gedankenrichtung des ‚doctor subtilis', den er als solchen mehrmals im laufenden Text nennt[17], dessen Sätze er manchmal wörtlich übernimmt, dessen Gedanken und De-

---

[13] Der Name tritt in verschiedenen Formen auf: Rodyngton, Rodington, Rodinchon, Rodinthon, Roddendon, Rodensis.

[14] Literatur bei U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques*... bio.-bibl. II. 4020; vgl. E. Longpré, *Jean Reading et le B. Jean Duns Scot* (La France franciscaine 1924), p. 99, wo auf Little, *The Grey Friars in Oxford* (1892), p. 171—72 und auf den Artikel von A. Pollard im *Dictionary of National Biographie* (London 1909), XVIII, 81 verwiesen wird. — Ich konnte allerdings den Artikel nur in Band 49 (1897), 81 finden. — Dankenswerte Angaben macht A. Birkenmayer, *Vermischte Untersuchungen* ...S. 83, 96, 220 und C. Michalski, *Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIV. siècle.* Cracovie 1924, p. 3, 7, 27; *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV. siècle.* Cracovie 1926, p. 5, 36, 61.

[15] M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben,* S. 48.

[16] Vgl. hierüber C. Michalski, *Les sources du criticisme* ... p. 7, wo aus Rodingtons Sentenzenkommentar die Stelle zitiert wird: ‚Per ipsas rationes omnia cognoscimus quia per deum omnia cognoscimus et nihil cognoscimus certitudinaliter, nisi per specialem illustrationem, nec alio modo habere possumus scientiam tertio modo dictam nisi per illustrationem Dei.' I. Sent. dist. 2 qu. 3, Cod. Vat. lat. 5306, fol. 71 v I. —

[17] Z. B. Cod. Vat. lat. 5306, fol. 1 r II: ‚pro ista conclusione est Jo. quodlibet. qu. 9'; fol. 2 v II: ‚opinio... que videtur doctoris subtilis 6 metaphysice qu. 6.'; vgl. fol. 6 v II; fol. 18 v I; fol. 19 v I u. ä. m.

duktionen er erläuternd verteidigt[18] und besonders gegen Wilhelm von Ockham in Schutz nimmt. Er ist auf Alfonsus Vargas Toletanus in vielen Punkten nicht ohne Einfluß gewesen. Die franziskanisch-skotistische Schule scheint doch trotz aller formalen, logisch-erkenntnistheoretischen Gegensätzlichkeit unserem Augustiner, wie mehreren seiner Ordensgenossen viel Anregung gegeben zu haben.

Johannes de Rodington starb 1348 zu Bedford[19]. Von seinen Werken ist nichts gedruckt. Handschriftlich liegt vor: *Lectura fratris Johannis de Rodynton super 1 m et 2 m sententiarum* in Cod. lat. 1552 (11578) der Bibl. Royale de Bruxelles[20]. Ebenso enthält Cod. Vat. lat. 5306 den Sentenzenkommentar des Johannes de Rodington[21]. In der Münchener Staatsbibliothek finden sich von ihm *Determinationes theologicae*[22] in Clm. 22023, die auch in Cod. 503 der Bibl. publique von Brügge[23] und in Cod. 106 der Bibl. municipale von Assisi[24] erhalten sind. A. Birkenmayer macht auf die Sätze aufmerksam, welche im *Thesaurus theologorum* des Minoriten Johannes Picardus[25] wiedergegeben sind.

---

[18] Z. B. Cod. Vat. lat. 5306, fol. 18v II: ‚ista argumenta procedunt magis contra verbum quam contra intellectum istius doctoris....'

[19] *Dictionary of Nat. Biogr.* l. c.

[20] Vgl. Van den Gheyn, *Catalogue des mss. de la Bibl. Royale de Belgique.* Bruxelles 1903, III. 6.

[21] Durch gütige Vermittlung von Herrn Prälat M. Grabmann standen mir für diese Arbeit photographische Auszüge des Cod. Vat. lat. 5306, nämlich fol. 1—29 und fol. 70—72 zur Verfügung. Nach diesen Proben zu schließen, bietet die Handschrift einen guten, von einem gründlichen Korrektor überarbeiteten Text, mit einer genauen Zählung der Quästionen, Artikel, Konklusionen sowie zweckdienlichen Randnotizen literarhistorischer Art. Der Name okam (hokam) erscheint häufig am Rand. Auch der Name Chatton findet sich.

[22] Clm. 22023 enthält folgende Fragen: Utrum aliquis necessario vel involuntarie possit christum offendere (fol. 1r I); utrum omnis peccans offendit christum (fol. 4v I); utrum christum semper offendat qui conscientie sue erronee se conformat (fol. 8r II); utrum existens in gratia possit esse perplexus inter duo peccata (fol. 11r I); utrum omne peccatum sit malum (fol. 14r II).

[23] Vgl. Laude, *Catalogue des mss. de la Bibl. publ. de Bruges,* Bruges 1859, 437.

[24] Vgl. *Inventari dei manoscritti delle bibl. d'Italia,* IV. Forli 1894, 41.

[25] Dieses interessante Sammelwerk (gedruckt 1506), welches zusammengesetzt ist aus den Lehrsätzen verschiedener Theologen zu bestimmten Fragen des liber sententiarum, enthält auch Sätze von Alfonsus Vargas Toletanus; vgl. A. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen,* S. 220.

Petrus Aureoli.

fol. 10 r II: (Aureolus in prologo primi qu. 2ª ar. 3.) ‚Contra diffinitonem tamen istam instatur sic....'

fol. 11 r I: „...sicut iste doctor imaginatur...'

fol. 14 r II: (Aureolus in prologo p. qu. 2. ar. 3.) ‚Sed ad istam instantiam conatur quidam doctor respondere dicens quod... Sed ista solutio non satisfacit quia vel iste doctor intendit... contradicit sibi ipsi quia in eadem questione et intentione probat... preterea vel iste doctor intelligit quod... secundum scotum... contradicit doctori.'

fol. 22 v II: (Aureolus in prol. primi qu. 1. ar. 3.) ‚Contra tertiam conclusionem que multis videtur dubia quidam doctor arguit sic...'

fol. 23 r I: (Responsio Aureoli ubi supra.) ‚Sed ad istam rationem doctores respondent: primus quidem dicit...'

fol. 24 v II: (Opinio Aureoli in prol. 1. qu. 1. ar. 1.) „...quedam opinio...'

fol. 25 r II: „...arguit enim contra aureolum qui tantum loquitur...'

fol. 33 v I: ‚Istam rationem facit aureolus contra doctorem[26] in prol. I. qu. 5. ar. 3...'

fol. 36 r II: (Aureolus in prol. I. qu. 4. ar. 3.) „...quidam doctor...'

fol. 41 v I: (Aureolus in prol. I. qu. 5. ar.[27]) „...ad idem quidam alius doctor...'

fol. 45 r II: (Aureolus in primo di. 1. qu. 2. ar. 1.[28]) „...quedam opinio... pro qua arguitur...'

fol. 47 r I: „...imo iste doctor met negat eam: aureolus in I. di. I. qu. 2. ar. 2.[29] et ex intentione declarat...'

fol. 71 r II: (Ad rationes magistri alphonsi portugalensis.) „...ad probationem que fundatur in dictis aureoli apparebit quid dicendum di. 17. ubi ostendetur...'

fol. 72 v I: (Aureolus in primo di. I. qu. I. ar. 2.) ‚Istam conclusionem quidam doctor deducit...'

fol. 73 v I: (R$\bar{n}$o ad rationes aureoli.) „...Et quod illud sit verum declaro per eum quia ipse concedit in eadem questione ar. 5. in solutione II. instantie...'

---

[26] Gemeint ist ‚doctor noster', d. i. Aegidius Romanus.

[27] Clm. (fol. 39 r II): Aureolus in prol. I. qu. 5. dicit.

[28] Clm. (fol. 43 r I): Aureolus in prologo 3ii qu. 2. art.

[29] Diese Angabe verrät in Hs. und Druck äußerlich zwar nicht den Charakter einer sekundären Notiz, dürfte aber doch als solche zu betrachten sein.

fol. 74 r I: „... Et ad istum sensum bene concludit 4. ratio aureoli..'

fol. 76 r I: (Aureoli in I. di. 3. qu. 3. ar. 3.) „... quedam opinio ponit...'

fol. 79 r II: (Aureolus ubi supra.) „... quedam opinio...'

fol. 81 r I: (Aureolus in I. di. 3. qu. 3. ar. I.) „.. quidam alius modus dicendi qui ponit...' Aliquas alias experentias adducit iste doctor quibus faciliter potest responderi ex solutione istarum et ex his que dicta sunt super prologum qu. I. ar. I. et ideo dimitto eas.'

fol. 91 r II: (Aureolus in I. di. 7. qu. I. ar. 2.) ‚Nec valet evasio dicentium quod...'
(Aureolus qu. I. supra arti. 3.) ‚quidam doctor...'

fol. 91 v II: (Aureolus ubi supra.) ‚Et pro opinione arguitur multipliciter...'

fol. 96 r I: (Aureolus in I. di. 7. qu. 2. ar. 3.) ‚Istam conclusionem quidam deducunt...'

fol. 113 r II. ‚Contra tertiam aureolus.'

fol. 113 v I: (Aureolus in I. di. 15. qu. 2. ar. I) ‚Sed iste modus dicendi impugnatur ab aliquibus...'

fol. 129 r II: (Aureolus in I. di. 17. qu. 2. ar. 2. propositione 3.) „... quedam opinio que ponit...'

fol. 129 v I: (Contra aureolum.) „... si aliquid concludunt sunt contra doctorem qui facit eas sicut contra me...'

fol. 131 r II: (Aureolus in I. di. 17. qu. I. ar. 2.) ‚Et pro ista opinione quidam doctor arguit...'

fol. 131 v II: (Aureolus ubi supra.) „... aliqui doctores quorum unus...'

fol. 133 v I: (Aureolus in primo di. 31. qu. 1. ar. 2.) „... quidam doctor...'

fol. 134 r I: (Aureolus ubi supra.) „... quidam doctor...' (Idem di. 2. qu. 1. ar. 2).

fol. 136 v II: (Aureolus primo di. 31. qu. 1. ar. 3. conclusione 3.) ‚quidam doctor qui ponit...'

fol. 137 v I: (Aureolus in I. di. 31. qu. I. ar. 3. propositione I.) „... probatur ab aliquibus...'

fol. 139 v I: (Aureolus in I. di. 21. qu. I. ar. 3.) ‚Alia vero [opinio] ponit...'

fol. 146 v I: (Aureolus in I. di. 30. qu. I. ar. 2.) „... quidam doctor...'

fol. 148 r I: „... hoc patet cum dicit di. 31. qu. I. arti. 3. propositione prima in prima ratione...'

fol. 154 r II: (Aureolus in I. di. 30. qu. 2. ar. I. propositione 2.) ‚Quidam vero dicunt...'

fol. 157 r II: (Aureolus in primo di. 2. qu. 3. ar. 3.) ‚...quidam doctor...'

fol. 160 r I: (Aureolus in I. di. 35. qu. 2. ar. 1.) ‚Istam conclusionem quidam doctor multipliciter deducit.'

fol. 162 r I: (Aureolus in I. di. 39. qu. I. ar. I. propositione I. et arti. 3. propositione secunda.)

fol. 162 v I: (Opinio aureoli ubi supra) ‚Contra primam conclusionem et propositionem deductam ex ipsa est quedam opinio sicut tangebatur ibidem que ponit quod ista propositio... est falsa et impropria et idem dicit... Ratio fundamentalis illius opinionis: si opinio meretur dici: quod non credo: est... (Contra aureolum). Sed ad veritatem: ista positio non videtur mihi catholica nec quantum ad conclusionem nec quantum ad motivum sive deductionem... non consonat dictis sanctorum nec sacre scripture ut patet ex deductione conclusionis mee. ...quod non videtur catholice dictum. ...quem nullus catholicus sane mentis assereret... minor non solum est falsa sed veritati catholice contraria...'

Wie diese Angaben beweisen, nimmt die Kontroverse mit dem bekannten kritischen und führenden Franziskanertheologen Petrus Aureoli, der durch R. Dreiling O. F. M.[29] eine eingehende Würdigung gefunden hat, einen weiten Raum im Sentenzenkommentar des Alfonsus Vargas Toletanus ein. Manchmal scheint der Name des doctor facundus dem Originaltexte anzugehören. Die Auseinandersetzung nimmt öfters einen ernsten Ton an, wie die letzte der angeführten Stellen zeigt.

Landulfus Caracciolo.

fol. 11 r II: (Landulphus in prologo I. qu. I. ar. I.) ‚Sed contra istas ultimas propositiones instatur quia contra primam est opinio dicentium...'

fol. 11 v I: (Ad rationes Landulphi.) ‚Ad primum igitur prime opinionis dico...'

fol. 14 r I: (Landulphus in prologo I. qu. I. ar. 1.) ‚Ad idem quidam ex fundamentis tamen scoti arguunt...'

fol. 26 v II: (Landulphus prol. I. qu. ultima ar. 1.) ‚Ista ratio sic deducitur ab uno doctore...'

---

[30] R. Dreiling O.F.M., *Der Conceptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli.* (Beitr. XI, 6), Münster i. W. 1913. Vgl. Ueberweg-Geyer, 524—28 und 769.

fol. 27 r I: (Landulphus ubi supra) „...ad idem arguunt aliqui alii sic...'

fol. 27 r II: ‚Ex his patet quid dicendum ad deductionem alterius doctoris...'

fol. 28 r II: (Landuphus prol. I. qu. I. ar. I. et qu. ult. ar. 1.) „...quidam doctor...'

fol. 31 v I: (Landulphus prol. I. qu. ult. ar. 3.) ‚Ad idem arguunt quidam alii probantes...'

fol. 49 v II: (Landulphus in I. di. I. qu. ultima ar. 2.) „...quedam opinio cuiusdam moderni doctoris...'

fol. 59 v I: (Landulphus in primo di. 1. qu. 1 ar. 1.) „...quidam alii...'

fol. 67 r I: (Landulphus in I. di. I. qu. 3. ar. I.) „...quidam doctor..'

fol. 67 v I: (Landulphus ex fundamentis scoti li. di. 74. qu. ubi supra ar. 4.)[31] „...opinio doctoris nostri iacobi de viterbio quam sequitur scotus et sui sequaces pro qua quidam eorum arguit...'

fol. 74 r II: (Landulphus I. di. I. qu. 2. ar. 2.) ‚Istam rationem deducit quidam alius doctor...'

fol. 74 v II: „...ex fundamentis istius doctoris quidam doctor de suis...'

fol. 75 r I: „...ad rationem primam alterius doctoris quia non est nisi declaratio istius...'[32]

fol. 75 v II: (Landulphus di. 2. qu. ut supra ar. 2.) ‚Contra 4. conclusionem istam arguunt...'

fol. 89 r II: „...ex fundamentis igitur scoti cuius est secundus modus dicendi quidam doctor (Landulphus I. di. 4. qu. I. ar. 2.) arguit...'

fol. 89 v II: „...quod est contra eum et contra doctorem quem sequitur...'

fol. 90 r I: ‚Contra conclusionem arguit quidam doctor (Landulphus ubi supra) ex fundamentis scoti cuius est secundus modus dicendi...'

fol. 102 v II: (Landulphus in prologo 1. qu. 1. ar. 3.) ‚doctor quidam...'

fol. 111 v II: (Landulphus in primo di. 13. qu. 1. ar. primo.) „...ad idem quidam alius doctor arguit...'

---

[31] Cod. B. (fol. 76 v II): Landulphus ex fundamento scoti libro primo di. 4. ubi supra 4° articulo.

[32] Scil. Scoti.

fol. 136 r II: (Landulphus in primo di. 18. qu. 2. ar. 1 conclusione 5.)[33] ‚Et pro ista opinione ex fundamentis scoti quidam doctor sic arguit...'

fol. 136 r II: (Landulphus in primo di. 3. qu. 1. ar. 1. conclusione 2.) „...probatur ab eodem doctore...'

fol. 137 r I: (Landulphus in I. di. 19. qu. 1. arti. 2. conclusione I.) „...a quibusdam sic probatur...'

fol. 153 v II: (Landulphus di. 30. I. qu. una arti. 3.) „...probant aliqui...'

Landulfus Caracciolo[34] († 1351), dieser ausgesprochene Skotist, von dem Bartholomäus von Pisa (Conform. VIII. p. 2 de script. O. Min.)[35] sagt: ‚Vestigia sequendo Scoti, ipsum in omnibus declarando', der nach F. Kard. Ehrle[36] selber schreibt: ‚Doctorem Subtilem, quem ut plurimum sequimur'[37], daher mit Recht ‚doctor collectivus'[38] genannt, wird von Alfonsus Vargas Toletanus meist zusammen mit Johannes Duns Scotus erörtert, wobei immer wieder, wie aus den angeführten Stellen ersichtlich ist, seine Abhängigkeit von seinem Lehrer angedeutet wird. Die zahlreichen Handschriften seiner Werke hat F. Kard. Ehrle zusammengestellt. Für vorliegende Arbeit wurde Cod. 338 der Erlangener Universitätsbibliothek[39] benützt.

---

[33] Cod. B. (fol. 173 v II): ... di. 19...

[34] Vgl. M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*. II. Paris-Louvain 1925, p. 194; Ueberweg-Geyer, l. c. S. 621.

[35] Zitiert bei H. Hurter, *Nomenclator*... II.[3], 624.

[36] F. Kard. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*... S. 12.

[37] Nach F. Kard. Ehrle: Hs. VII. C 49 der Nationalbibliothek von Neapel.

[38] Vgl. die Inschrift in der Franziskanerkirche in Bozen, wo das Bild des Landulfus als altes Freskogemälde mit den anderen großen Theologen der Franziskanerschule wiedergegeben ist.

[39] Diese Handschrift enthält von fol. 2 r — 148 v den Sentenzenkommentar des Landulfus zum 1. 3. und 4. Buche des Lombarden, wobei das 1. Buch allein fol. 2 r—100 r einnimmt. Auf fol. 98 v II steht: ‚Expliciunt reportaciones fratris Landulphi de ordine fratrum minorum super primum sentenciarum.' Das 3. Buch umfaßt fol. 100 r I—116 r I. Vom 4. Buche fehlt eine Reihe der ersten Quästionen, wie das Titelverzeichnis (fol. 148 r II) ersehen läßt. Die Hs. beginnt fol. 116 r I mit einem Teil des letzten Satzes der qu. VII. dist. X., worauf die qu. VIII. folgt.

Der Prologus zum 1. Buche wird eröffnet mit der üblichen Collatio, die sich auf das Schriftwort aufbaut: Fundamentum primum iaspis etc. (Apk. 21, 19) und in der gewohnten gekünstelten Sprachform über die Theologie der vier Bücher des Lombarden sich verbreitet. Jede Quästio umfaßt, wie bei Alfonsus Vargas Toletanus, regelmäßig vier Artikel. In der Kon-

Opinio communis.

fol. 12 r I: (Opinio communis.) ‚Sed contra istud tertium genus notitie est communis opinio que ponit ...'

fol. 12 v I: (Opinio communis.) ‚Sed contra istud quartum genus notitie ... est communis opinio ...'; cf. fol. 14 v II.

fol. 15 r II: (Opinio communis.) ‚Contra tertiam conclusionem est etiam communis opinio ...'; cf. fol. 34 v II.

fol. 43 r II: (Opinio communis.) „... communis opinio quasi omnium doctorum pro qua ex dictis diversorum doctorum potest argui ...'; cf. fol. 55 r II, fol. 152 v I, fol. 154 r II, fol. 158 r I.

fol. 169 r I: „... opinio quorundam modernorum satis communis hodie.'

Unter der Bezeichnung ‚opinio communis' will Alfonsus keine bestimmte Schulrichtung, etwa die des hl. Thomas von Aquin, verstehen, sondern meint damit die zu seiner Zeit in irgend einer Frage allgemein verbreitete Auffassung.

Johannes Duns Scotus.

fol. 14 r I: (Ratio fundamentalis scoti.) ‚Contra primam conclusionem est opinio scoti et suorum pro qua arguitur primo sic ... alii ex fundamentis tamen scoti ...'

fol. 14 r II: „... secundum scotum ...'

fol. 26 v II: (Scotus in prol. I. qu. 2. ar. 2.), ‚Contra primam est opinio scoti qui directe ponit oppositum ex qua ipse arguit ...'

fol. 27 r I: ‚Secundo ad principale scoti arguitur ...'

fol. 29 v II: „... conceditur etiam ab adversariis unde Scotus in prol. I. qu. de subiecto theologie in probando positionem illam qua ponit deum sub ratione boni subiectum nostre theologie dicit expresse ...'

fol. 30 v II: ‚opinio scoti qui ponit ... pro qua quidam doctor arguit ...'

fol. 31 r I: ‚Contra tertiam conclusionem ex fundamentis scoti et suorum potest argui ...'

fol. 37 v I: (Contra descriptionem scoti in prol. 1. qu. ult. art.)[1] „... illa descriptio ...'

troverse zeigt sich vor allem die Stellungnahme für Scotus gegen Petrus Aureoli, z. B. fol. 5 r II: „.... opinio illa ...' (am Rand: op. p. aur.); „... male obicitur ab uno doctore ...' (am Rand: p. aur.); vgl. fol. 6 r I: „... opinio tho. (d. i. Thomas von Aquin) dicentis ...'; fol. 6 r II: „... opinio. h. (d. i. Heinrich von Gent) quod ...' u. dgl.

[1] Clm. fol. 35 r II: Scotus in prol. quōne ultima.

fol. 37 v II: „... oppositum tamen potest ostendi ex dictis huius doctoris: primo quia sequitur per eum in eadem questione ... per eum ibidem ... in his iste doctor videtur contradicere sibi...'

fol. 38 v I: (Scotus in prol. primi qu. 4.) „... quidam doctor arguit...'

fol. 39 r I: (Scotus ubi supra.) „... idem doctor arguit ...'

fol. 39 r I: „... ad idem arguunt alii sic ...'[2]

fol. 39 r II: (Rño ad rationes scoti et suorum.)

fol. 40 r I: (Opinio scoti et suorum sequacium.) „... secunda opinio ... istorum quidam ...'

fol. 40 v I: (Scotus in prol. 1. qu. ult. ar. 3.) ‚quidam doctor arguit...'

fol. 41 v I: (Scotus in prol. I. qu. 4.) ‚quedam opinio ... pro qua quidam doctor arguit ...'[3]

fol. 59 v I: (Scotus in primo di. 1. qu. 1. ar. 1.) „... quidam ...'

fol. 74 r II: (Scotus in I. di. qu. 2. ar. I.) ‚Pro prima opinione quidam doctor arguit sic ...'

fol. 74 v II: (Scotus in I. di. I. qu. 2. ar. 2.) ‚Contra tertiam conclusionem est opinio scoti qui ponit ... preterea ex fundamentis istius doctoris quidam doctor de suis arguit ...'

fol. 75 r I: ‚Sed contra solutionem istam arguit scotus tripliciter ...'

fol. 76 v I: (Scotus in I. di. 2. qu. 3. ar. 3.) „... quidam doctor ...'

fol. 78 r II: ‚Contra tertiam conclusionem est opinio scoti[4] qui ponit quod ... et recolligendo ea que dicit in diversis questionibus possunt reduci ad tres conclusiones principales. Prima est... Secunda conclusio est (Scotus ubi supra) ...'

fol. 78 v I: (Scotus ubi supra qu. 5.) ‚Tertia conclusio principalis est ...'

fol. 84 r I: (Scotus in 2. di. 16. qu. I. ar. 2.) „... quidam doctor ...'

fol. 88 r I: (Scotus in primo di. 3. parte 3. qu. 2. ar. ul.) ‚Sed ad istas rationes quidam doctor respondet ...'

fol. 89 r II: ‚Contra secundam conclusionem sunt duo modi dicendi famosi quorum primus ponit quod obietum naturaliter conceptibile est totalis causa effectiva actus intelligendi. Secundo vero quod sit eius causa partialis, licet non totalis: verum quia quilibet eorum est directe contra conclusionem iccirco non adduco rationes divisim. Ex fundamentis igitur scoti, cuius est secundus modus dicendi quidam doctor (Landulphus ...) arguit ...'

---

[2] Clm. fol. 36 v I: Opiniones sequacium scotum et est Landulfi et maronis in prol. qu. 4.

[3] In der responsio auf diese opinio hat Clm. fol. 39 r II die Notiz: Responsio domini alphonsii ad Scotum et eum sequentes.

[4] Cod. B. fol. 92 v I: Scotus in primo di. 2. qu. 6.

fol. 90 r I: „....arguit quidam doctor (Landulphus ubi supra) ex fundamentis scoti...'

fol. 93 v I: (Scotus in primo di. 5. qu. 5. qu. 1. ar. 2.) „...a quodam doctore...'

fol. 102 r I: (Scotus in 1. di. 8. qu. 4.) ‚Contra secundam conclusionem est opinio scoti et suorum pro qua ipsemet arguit...'

fol. 102 v I: (Scotus ubi supra.) „...idem doctor arguit...'

fol. 106 r I: ‚Sed sic de prioritate originis non loquitur scotus et eius sequaces...'

fol. 107 r II: „...quidam doctor arguit.' (Scotus.)

fol. 109 r II: (Scotus in primo di. II. qu. 1.) ‚Et ideo quidam alii probant aliter conclusionem...'

fol. 110 v I: (Scotus ubi supra.) ‚Alii vero dicunt...'

fol. 111 v I: „....iuxta doctrinam Scoti et suorum...'

fol. 113 r II: ‚contra secundam conclusionem est scotus et sui sequaces...'

fol. 114 r I.: „...una opinio que dicit.' (Scotus in primo di. 14. et 16. qu. I. ar. 2.)

fol. 135 r I: (Scotus in primo di. 31. qu. I. ar. I. et 2. et 1. quodlibet qu. 6.)[5] „...quedam opinio...'

fol. 136 r I: (Opinio scoti in primo di. 31. qu. 1. et in quolibet qu. 6.) ‚opinio que ponit... Et pro ista opinione ex fundamentis scoti quidam doctor sic arguit...'

fol. 137 r I: (Scotus et sui sequaces.) ‚opinio multorum que ponit...', cf. fol. 137 r II.

fol. 142 r I: (Scotus primo di. 26. qu. 1. ar. 1.) „...quidam doctor...'

fol. 145 v I: (Scotus in 2. di. I. qu. 5. arti. I.) „...quidam...'

fol. 148 v I: (Scotus in 2. di. I. qu. 5. arti. 2.) ‚Quidam alii...'

fol. 155 r II: (Scotus di. 30. I. qu.) ‚Quidam alius...'

fol. 159 r I: (Opinio scoti et suorum.) „...quedam opinio satis communis... Primam istarum conclusionum ex fundamentis scoti probat quidam doctor de suis.'

Würde man die Schriften des doctor subtilis, des Johannes Duns Scotus[6] (volans super omnes ut alter Johannes[7]), nicht in der Überlieferung bewahrt haben, man könnte seine Anschauungen und Gedanken, vor allem im Fragenbereich von I. Sent. aus den vielen

[5] Cod. B. fol. 172 r I: Scotus in primo dist. 31. qu. 1. ar. 1. et 2. et quodlibet 6. qu. 9.

[6] Über Johannes Duns Scotus siehe bei M. De Wulf, l. c. II. 83 und Ueberweg-Geyer, l. c. 505 ff. und 765 ff.

[7] So sagt die Unterschrift zu seinem Freskobild in der Franziskanerkirche in Bozen.

Proben bei Alfonsus Vargas Toletanus zur Genüge kennen lernen. Umfangreiche Zitate werden wörtlich angeführt und in eingehenden Erläuterungen erörtert und kritisiert. Alfonsus kennt nicht nur den ganzen Inhalt skotistischen Denkens in seinem inneren und äußeren Aufbau, er sieht auch das Fortwirken seiner Ideen bei seinen Anhängern und Schülern (sequaces, sui, doctor de suis), welche die Thesen des gefeierten Lehrers mit neuen Argumenten umbauen und verteidigen. Er unterscheidet daher des öfteren die ‚ratio fundamentalis' oder das ‚principale Scoti' von den Beweisführungen seiner Schule, wie er auch selbst aus skotistischen Prinzipien heraus Einwände gegen seine eigenen Thesen formuliert: ex fundamentis scoti et suorum potest argui (fol. 31 r I). Der Name: ‚Scotus' gehört bei den meisten Zitaten offensichtlich zum primären Textbestand, wenn auch die genauere Stellengabe als sekundär im Sinne unserer obigen Darlegung zu gelten hat. Auf die interessante Frage, welchen Text des skotistischen Sentenzenkommentars Alfonsus in der Anführung der Skotusstellen zugrunde legt, kann hier nicht näher eingegangen werden. Soviel ist sicher, daß ein Text in Frage kommt, der zur Handschriftengruppe um das Opus Oxoniense gehört, wie es von Wadding geboten wird. Doch müssen die einzelnen Stellen, die nicht immer wörtlich aus Scotus genommen sind, jeweils geprüft werden, eine Arbeit, die bei der Lage des überlieferten Skotustextes nicht immer mühelos ist, zudem man, wie F. Pelster[8] bemerkt, „bei dem verwickelten Zustand der Überlieferung im einzelnen noch immer auf Überraschungen gefaßt sein muß". Im ideengeschichtlichen Teil dieser Arbeit werden einzelne Stellen Anlaß zu näherem Eingehen auf diese Frage geben. Wir dürfen wohl annehmen, daß Alfonsus bei seiner gewohnten Gründlichkeit und stets bemühten Gewissenhaftigkeit auch Einblick in die verschiedenen Texte des Scotus genommen hat, da ja die textliche Lage des doctor subtilis bereits um diese Zeit eine mühsame Berücksichtigung erforderte. So sagt Gregor von Rimini, der etwa ein Jahr vor Alfonsus schrieb, im Prolog seines Sentenzenkommentars[9] (qu. IV. art. 1.): ‚dicit doctor quidam in prima lectura sua quod ratio primi subiecti est... seu sicut dicit in lectura Parisiensi... in report. ad idem sic arguit... Item manu propria postquam apposuerat quid est primo virtualiter continere magis ipsum declarans addit in margine.'

[8] F. Pelster, *Duns Scotus nach englischen Handschriften.* Zeitschrift für kath. Theologie. 51 (1927), 72. Man vergleiche F. Pelsters Artikel in: Theologische Revue, 1929, S. 145 ff., in dem er zu dem Werke von Ch. Balič, *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les Quatre Livres des Sentences.* Louvain 1927, ausführlich Stellung nimmt.

[9] *Gregorii de Arimino lectura primi sententiarum.* Parisiis 1482.

Franciscus de Marchia.

fol. 17 r I: (Franciscus de marchia in prol. I. qu. 3. ar. I.) ‚... quedam opinio que ponit quod ...'

fol. 20 r II: (Franciscus de marchia ubi supra.) ‚Sed contra conclusionem principalem est opinio illa que ponit ...'

fol. 20 v I: ‚Ista opinio multa ponit que non reputo bene dicta.'

fol. 20 v II: ‚... sed adhuc doctor iste nititur respondere dicens ...'

fol. 21 r I: (Responsio ad rationes francisci de marchia.) ‚Restat igitur respondere ad motiva ipsius ...'

fol. 78 r I: (Responsio ad rationes rodd.) ‚... licet rationes ille non sint sue sed de verbo ad verbum francisci de marchia qui tunc precessit eum ...'

fol. 106 r II: (Franciscus de marchia di. 12. qu. 2. ar. 2.) ‚Hic dicitur ...'

fol. 107 r I: (Franciscus de marchia di. 12. I. qu. 3. ar. 2.) ‚Hic dicitur ...'

fol. 107 r II: (Franciscus de marchia di. 12. I. qu. I. ar. 2.) ‚Istam rationem quidam doctor confirmat sic.'

fol. 108 r I: (Franciscus de marchia in I. di. I. qu. 2. ar. 2. ubi supra.) ‚... quidam alius doctor ...'

fol. 135 r II: (Franciscus de marchia ubi supra.) ‚Contra tertiam conclusionem est opinio cuiusdam doctoris que fuit superius recitata pro qua ipse arguit ...'

fol. 140 v I: (Franciscus de marchia in I. di. 22. qu. I. arti. 2.) ‚... pro ista opinione quidam doctor arguit ...'

fol. 140 v II: (Franciscus de marchia libro 2. di. quibus supra qu. 2. articulo tertio et quarto.) ‚... opinio cuiusdam doctoris qui ponit ...'

fol. 148 v II: (Responsio ad rationes scoti. Franciscus de marchia in 2. qu. 8. ar. 2.) ‚Ad primam dicunt aliqui ...'

fol. 153 v I: (Michael de massa in I. di. 30. qu. una arti 2. et Franciscus de marchia 30. qu. una arti. 3.) ‚Hic dicunt aliqui ...'

fol. 155 r I: (Franciscus de marchia di. 30. I. qu. una arti. 3.) ‚Ad idem quidam alii arguunt ...'

fol. 158 r I: (Franciscus de marchia in primo di. 34. qu. 1. ar. 1.) ‚Pro ista opinione quidam doctor arguit sic ...'

Franziskus de Marchia, identisch mit Franziskus de Pignano, Asculanus, Rubei oder Rubeus (Rossi), de Apiniano, de Esculo, genannt ‚doctor succinctus', im allgemeinen ein getreuer Skotist, im

Armutsstreit auf Seite des Michael von Cesena und Ockham, 1344 mit Clemens VI. ausgesöhnt, las seine Sentenzen um das Jahr 1320[10]. Nach F. Kard. Ehrle sind uns seine Vorlesungen in mehreren Ausfertigungen erhalten[11].

Thomas von Aquin.

fol. 17 v II: (Opinio sancti thome in prima parte qu. 2. ar. 2.) ‚Contra conclusionem principaliter invenio quatuor opiniones quarum prima ponit...'
(Rationes sancti thome ubi supra.) „... ista positio probatur ...'

---

[10] Vgl. Ueberweg-Geyer, l. c. 621, 787; besonders F. Kard. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*... S. 253, wo neben diesen Angaben vor allem auch die Handschriften seiner Werke zusammengestellt sind. Der Name Franciscus de Esculo und doctor succinctus findet sich auch durch die Inschrift bei dem alten Freskobild in der Franziskanerkirche in Bozen überliefert.

[11] Für vorliegende Arbeit wurde Cod. 532 der Universitätsbibliothek Leipzig eingesehen. Diese Hs. enthält fol. 2 r — 142 r das erste Buch des Sentenzenkommentars, fol. 142 r—226 r das 2. Buch; fol. 225 v II: Explicit secundus sententiarum magistri francisci de marchia ordinis fratrum minorum finitus parisius anno domini M CCC XXIX in vigilia philippi et jacobi apostolorum. — Alfonsus Vargas Toletanus schreibt fol. 78 r I zu Johannes von Rodington folgenden, bereits von C. Michalski *(Le criticisme*... p. 40) zitierten Satz: ‚Licet rationes ille non sint sue sed de verbo ad verbum francisci de marchia qui tunc precessit eum.'

Der Prologus des Sentenzenkommentars, der im ideengeschichtlichen Teil dieser Untersuchung noch näher betrachtet werden wird, enthält folgende Quästionen: Utrum ens simpliciter simplex possit esse subiectum alicuius scientie in intellectu viatoris (fol. 2 r I); die Quästio enthält vier Artikel: Quid vocatur ens simpliciter simplex; utrum ens compatiatur secum aliquam non ydemptitatem ex natura rei; utrum compatiatur secum aliquam distinctionem ex natura rei; utrum talis distinctio sufficiat ad rationem scientie in intellectu viatoris —; Queritur utrum theologia sit de deo tamquam de primo subiecto (fol. 4 v II); Queritur utrum aliqua scientia alia ab ista sit de deo tamquam de primo subiecto (fol. 6 v II); Queritur utrum theologia nobis revelata a deo sit scientia proprie dicta (fol. 10 r I); diese Quästio hat drei Unterquästionen: utrum theologia vie procedat ex per se notis vel tantum ex creditis; utrum theologia vie procedat ex veris necessariis vel tantum ex veris contingentibus; utrum theologia nobis revelata sit habitus scientificus in nobis. — Queritur utrum scientia dicatur practica ab operatione elicita intellectus vel ab operatione imperata (fol. 12 v I); secundo queritur utrum scientia practica et speculativa distinguatur per se et primo ex obiecto vel ex fine (fol. 13 v II); Queritur utrum theologia nobis revelata sit practica vel speculativa (fol. 15 v I).

fol. 18 r I: (Contra sanctum thomam.) ‚Ista positio ... nec rationes istius opinionis concludunt ... secundum istum doctorem ... secundum eum ... secundum eum in questionibus de veritate ..'

fol. 24 v I: (Opinio sancti thome in prima parte qu. prima ar. 2 et 8.) „... sunt solemnes opiniones ... Et contra partem istam est quedam opinio valde communis et famosa que directe ponit oppositum.'

fol. 31 v I: (Sanctus thomas in prima parte qu. I. ar. 7.) ‚opinio communis pro qua quidam arguunt ...'

fol. 43 r I: (Sanctus thomas parte I. qu. I. ar. 4.)[12] „... pro qua quidam doctor arguit ...'

fol. 83 v II: ‚nobilius est diligere deum quam cognoscere ipsum etiam secundum illos qui tenent conclusionem oppositam ut sanctus thomas qui est principalior vel de principalioribus inter eos 2^{a} 2^{e} qu. 23. ar. 6. in solutione pr. artic. sic. ait ...[13] ex dictis sancte thome infero contra eum tres positiones correlarias.'

fol. 86 r I: (Sanctus thomas parte prima qu. 82. ar. 3.) ‚Contra quartam conclusionem est opinio sancti thome[14] que potest ad tria puncta principalia reduci ... declarat iste doctor ...'

fol. 86 r II: (Contra sanctum thomam.) ‚Ista tamen opinio non videtur mihi rationalis: imo videtur semper salva reverentia ponentis implicare contradictionem ...'

fol. 95 r II: (S. thomas parte prima qu. 41. ar. 6.) „... quidam dicunt ...'

fol. 95 v II: ‚respondendo ad tertiam rationem sancti thome. arguebat enim sanctus thomas sic ...'

fol. 108 v I: (S. thomas I. parte qu. 36. ar. 2.) ‚quidam probant ...'

fol. 110 v I: (Sanctus thomas ubi supra.) ‚Ad quartum a diversis diversimode respondetur. dicunt enim aliqui ...'

fol. 113 v I: (Sanctus thomas parte I. qu. 3. ar. I.) „... dixerunt aliqui ...'

---

[12] Clm. fol. 40 v I: S. Thomas in I. parte qu. 10. Godefridus in quolibet suo tenet id cum sancto Thoma.

[13] Diese Stelle scheint jedoch nicht dem Originaltext zu entsprechen; schon die unnatürliche Konstruktion weist darauf hin, vor allem aber ist zu beachten Clm., wo es fol. 93 v I heißt: „... secundum illos qui tenent conclusionem oppositam (velut Sanctus Thomas 2^{a} 2^{e} questione 23. art. 1. in solut. I. arg.) qui est principalior ... sic ait'; vgl. Cod. B. fol. 100 v II: „... ut sanctus thomas qui est de principalioribus inter eos 2^{a} 2^{e} qu. 23. articulo 6. in solutione primi articuli sic ait ...'

[14] Clm. fol. 97 r I: ‚Contra 4^{m} conclusionem est opinio (Sanctus Thomas pte. I. qu. 82. art. 3.) que ponit ...'

fol. 114 r II: (Sanctus thomas 2. 2. qu. 24. articulo 5. Et egidius I. di. 17. qu. 8. ar.) ‚quidam dicunt...'

fol. 117 v I: (Sanctus thomas.) ‚Contra quartam vero conclusionem et eius correlarias propositiones est opinio sancti thome et doctoris nostri... Probant igitur isti doctores et sequaces eorum...'

fol. 127 v II: (Opinio sancti thome et egidii.) ‚Contra secundam conclusionem est opinio sancti thome et doctoris nostri domini egidii quam ut plurimum doctores nostri sequuntur[15]...'

fol. 170 v II: ‚quam viam expresse sequitur sanctus thomas in prima parte qu. 18. articulo 13. ad secundum argumentum.'

Der Name des Aquinaten scheint des öfteren im Originaltext gestanden zu sein. Trotz der auszeichnenden Redewendungen und der sichtlichen Hochachtung vor dem hl. Thomas sind der Stellen nicht wenige, bei denen unser kritisch-eklektischer Augustiner auch an den Sätzen des doctor communis wie an irgend einem ‚doctor quidam' Kritik übt — ein Beispiel dafür, wie das 14. Jahrhundert dem hl. Thomas noch lange nicht als dem Fürsten der Scholastik entgegentrat.

Heinrich von Gent.

fol. 18 r II: (Opinio henrici 12. quolibet qu. 2.) ‚Secunda opinio que directe opponitur conclusioni predicte ponit...'

fol. 18 v II: ‚...ista opinio multa ponit que communiter non tenentur... istam propositionem ponit iste doctor quolibet 12. qu. 2. ubi dicit... secundum illum doctorem... ex dictis istius doctoris sequitur...'

fol. 36 r II: (Henricus quolibet 12. qu. I.) ‚...quidam solemnis doctor volens vitare difficultatem doctoris dicit...'

fol. 40 r I: (Henricus in summa ar. 8. qu. 2.) ‚...pro qua quidam doctor arguit... videtur isti doctori...'
(Responsio ad rationes henrici de ganda.)

fol. 42 v II: (Henricus in summa ar. 8. qu. 2.) ‚quedam alia opinio...'

fol. 77 v II: (Henricus in summa ar. 22. qu. 4.) ‚ad idem alius...'

fol. 98 r I: ‚quedam opinio famosa et multis communis pro qua arguit quidam.' (Henricus.)

---

[15] Clm. fol. 163 r I: ‚...opinio quam ut plurimum (S. Thomas et doctoris nostri egidii) doctores nostri sequuntur...'

Heinrich von Gent[16] († 1293) steht bei Alfonsus in merklichem Ansehen; vgl. die Bezeichnung: ‚doctor solemnis, opinio famosa.'

Franciscus de Mayronis.

fol. 21 r I: (Franciscus de maronis in prol. qu. 2. articulo secundo in primo libro.) ‚Contra quartam conclusionem que communiter non tenetur quidam sic arguunt...'

fol. 30 r I: (Franciscus prol. I. qu. 5. ar. 1.) ‚quidam doctor ponit quattuor conclusiones quarum quelibet probatur quadrupliciter...'

fol. 30 v II: (Franciscus de maronis in prol. I. qu. 3. ar. 2.) ‚Contra secundam conclusionem est opinio scoti... pro qua quidam doctor arguit... '

fol. 31 r I: (Franciscus de maronis in prol. qu. 1. ar. 1.) „...ex fundamentis scoti et suorum potest argui... maior vero probatur a quodam doctore...'

fol. 37 v I: (Contra descriptionem francisci in prol. 1. qu. 9. ar. 1.) ‚illa descriptio...'

fol. 41 v II: (Franciscus de maronis in prol. I. qu. ultima ar. 2.) ‚quidam alius doctor ad idem arguit...'

fol. 48 r II: (Franciscus de maronis in primo di. prima qu. 2. ar. 4.) ‚opinio satis communis... pro qua quidam doctor arguit...'

fol. 77 v II: (Franciscus de maronis in primo di. 2. qu. 1. ar. 1.) ‚Quidam tamen volentes fugere istam difficultatem dicunt...'

fol. 90 r II: (Franciscus de maronis ordinis minorum in I. d. 3. qu. 4. ar. I.) „...quidam doctor arguit...'

fol. 90 v II: (Ad rationes francisci.) „...secundum istum doctorem et doctorem quem sequitur...'

fol. 93 v II: (Franciscus de maronis di. 5. qu. 2. ar. 1.) ‚Ad istas rationes respondet quidam doctor de suis[17]...'

fol. 102 v II: (Franciscus de maronis in prol. 1. qu. 1. ar. 2.) ‚Minorem vero deducit quidam doctor...'

fol. 107 v II: (Franciscus de maronis di. 12. I. qu. 3. ar. 2.) „...quidam doctor...'

fol. 108 r I: (Franciscus de maronis ubi supra.) ‚quidam doctor...'

---

[16] Siehe M. De Wulf, l. c. II. 55; Ueberweg-Geyer, l. c. 498 bis 502 und 764.

[17] Scil. Scoti.

fol. 109 v I: (Franciscus de maronis in 1. di. 12. qu. 5. ar. 1.) ‚... quidam alii...'

fol. 159 r I: (Franciscus de maronis in primo di. 33. qu. 2. ar. 1.) ‚Primam istarum conclusionum ex fundamentis scoti probat quidam doctor de suis.'

(Franciscus ubi supra.) ‚Secundam conclusionem probat ibidem doctor...'

Franciscus de Mayronis[18] (Maronis, Meyronnes in der Provence, † 1325), von seinen Zeitgenossen doctor acutus, illuminatus, magister abstractionum genannt, ein eifriger Skotist und Gegner von Petrus Aureoli, wird von Alfonsus, wie ersichtlich, des öfteren als Anhänger und Schüler des J. D. Scotus bezeichnet. Sein Sentenzenkommentar liegt, wie vor allem F. Kard. Ehrle[19] hervorhebt, in verschiedenen Redaktionen vor, ein Umstand, der auch die Nachprüfung unserer Proben erschwert.

Anglici.

fol. 27 v II: (Opinio multorum anglicorum.) ‚... opinio dicentium quod...'

fol. 145 v II: (Communis responsio anglicorum.) ‚... et ideo dicunt aliqui...'

Mit dieser Bezeichnung ‚anglici' wird zum Ausdruck gebracht, daß im 14. Jahrhundert die englische (Oxforder) Philosophie und Theologie eine gewisse Eigenstellung einnimmt. F. Kard. Ehrle[20] hat auf diese Tatsache bereits hingewiesen.

Wilhelm von Ware.

fol. 33 r II: (Garro in prol. I. qu. 5.) ‚pro ista opinione quidam doctor...'

fol. 39 v I: (Garro in prol. primi qu. 1. et quarta.) ‚... quidam doctor arguit...'

fol. 96 r II: (Garro in primo d. 7. qu. 3. ar. I.) ‚... quidam doctor...'

fol. 108 r I: (Garro in I. di. 12. qu. 2. ar. I.) ‚... quidam doctor...'

---

[18] Siehe M. De Wulf, l. c. II, 194 und Ueberweg-Geyer, l. c. 619—21 und 787; vgl. die Artikel über Mayronis von P. Ed. d'Alençon im Dictionnaire de théologie catholique, X, 1334 ff. und von Ch. V. Langlois in Histoire litt. de la France, XXXVI, 305 ff.

[19] F. Kard. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*, S. 252.

[20] F. Kard. Ehrle, l. c. S. 240.

Wilhelm von Ware[21] (Guillelmus Guarronis, Warre, Guarra, Varro, Varron, doctor fundatus genannt), der angebliche Lehrer des Joh. Duns Scotus, wird ohne jede nähere Bezeichnung von Alfonsus eingeführt. Für diese Arbeit wurden die Handschriften seines Sentenzenkommentars: Cod. Vind. 1424 und 1438 (der Wiener Hofbibliothek) und Cod. Plut. XXXIII Dext. 1 der Biblioteca Mediceo-Laurenziana[22] in Florenz eingesehen. Der Sentenzenkommentar liegt nicht in einheitlicher Redaktion vor.[23]

Gottfried von Fontaines.

fol. 39v II: (Goffredus quolibet quinto.) ‚ad idem arguit quidam doctor...'

fol. 43r II: (Ad rationes gofredi.)[24]

fol. 127v I: ‚Ad septimum principale dico quod non est istius doctoris[25] sed goffredi quem iste doctor sequitur in hac materia.'

---

[21] Siehe M. De Wulf, l. c. I, 371 und Ueberweg-Geyer, l. c. 489, 763; vgl. besonders E. Longpré O.F.M., *Maîtres Franciscains de Paris: Guillaume de Ware O.F.M.* La France franciscaine. 1922, 1; H. Spettmann, *Neuere Forschungen zur Franziskanerschule.* Franz. Studien. 10 [1923], 98; Fr. Pelster, *Duns Scotus nach englischen Handschriften.* Zeitschrift f. kath. Theologie. 51 [1927], 67.

[22] Nach photographischen Aufnahmen, die mir Prof. Dr. J. Lechner-Eichstätt gütigst zur Verfügung stellte.

[23] Die Quästionen des Prologus, die für uns von Interesse sind, seien nach Cod. Vind. 1424 angeführt:

fol. 5r I: Incipit primus liber Guare. [Cod. 1438 fol. 2r: Questiones Warronis super libros Sententiarum. Mit Cod. Vind. 1438 stimmt Cod. Plut. XXXIII Dext. 1 der Bibl. Med.-Laurenziana überein.]

fol. 5r I: Utrum finis per se et proprius theologie ut est habitus scientificus perficiens viatorem ut viator est sit cognitio veri vel dilectio boni.

fol. 6r I: Utrum homo per donum aliquod supernaturale possit pervenire ad aliquam scientiam ad quam non possit pervenire per dona naturalia. [Cod. 1438 fol. 3r I: Utrum homo per aliquod donum supernaturale possit pervenire ad cognitionem aliquorum supernaturalium ad quorum notitiam non possit pervenire ex puris naturalibus.]

fol. 6v I: Utrum theologia possit dici scientia proprie.

fol. 7v II: Utrum scientia ista per se et proprie debet dici practica vel speculativa.

fol. 9r II: Utrum deus per se sit subiectum huius scientie.

fol. 10r II: Utrum deus sub ratione infiniti possit esse obiectum alicuius scientie create.

[24] Vgl. Clm. fol. 40v I: Godefridus in quolibet suo tenet id cum sancto thoma.

[25] D. i. Gualterus Burleigh.

Gottfried von Fontaines[26] war in den letzten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts neben Heinrich von Gent der bedeutendste Gelehrte aus dem Weltklerus an der Pariser Universität. Er starb nach 1306.

Alexander von Hales.

fol. 40 r I: (Alexander de ales in prol. 1. qu. ultima.) ‚Alii vero adducunt...'

Das ist die einzige Stelle, an der mit Alexander von Hales[27] die alte Franziskanerschule in die Kontroverse gezogen wird.

Adam von Wodeham.

fol. 54 v I: (Adam in primo di. I. qu. 3. ar. 2.)[28] „...quedam opinio que ponit...'

fol. 67 v II: (Adam di. I. qu. 7. ar. I. concl. 8.) ‚Ad idem quidam alius arguit...'

fol. 84 r I: (Adam in I. di. I. qu. ult. ar. 2.) „...arguit quidam modernus doctor...'

fol. 129 r I: (Adam.)[29] „...quidam...'

Adam von Wodeham[30] (Goddam, Wodham, Woodeham, de Vodronio, † 1358), der ‚imitator occam', nach M. Grabmann „der getreue Interpret seines Lehrers", tritt bei Alfonsus Vargas Toletanus als ‚doctor modernus' in den Kreis der Erörterung. Von seinem Sentenzenkommentar ist handschriftlich eine vierfache Redaktion nachweisbar. Eine derselben, eine abkürzende Bearbeitung ist von Heinrich von Oyta hergestellt und 1512 unter dem Namen des Adam Woodham gedruckt worden.

---

[26] Siehe M. De Wulf, l. c. II. 52; Ueberweg-Geyer, l. c. 502 bis 504 und 765.

[27] Siehe M. De Wulf, l. c. I. 321; Ueberweg-Geyer, 381—84 und 734.

[28] Cod. B. fol. 57 v II: ...qu. 2 art. 2[0].

[29] Cod. B. fol. 163 v I: Adam in primo di. 5.

[30] Siehe M. De Wulf, II, 176; Ueberweg-Geyer, 587, 782; vgl. besonders F. Kard. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*, S. 96, 102; A. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen*, S. 95, 218, 341—51; C. Michalski, *Les courants philosophiques*... p. 14; *Les sources du criticisme*... p. 2; *Le criticisme*... p. 5; *Les courants critiques*... p. 9, 38; *Die vielfachen Redaktionen einiger Kommentare zu Petrus Lombardus*. Miscellanea Ehrle I. Roma 1924, 239—44, 261—64; M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, S. 43.

Hugo ord. min.

fol. 59 r I: (Magister hugo minor. fratrum.) ‚....quidam doctor...'

Clm. fol. 57 v I: opinio ista recitata est hugonis de ordine minorum —; Cod. B. fol. 64 v II schreibt ‚hugo nani minor'. Soll man vielleicht an Hugo de castro novo[31] denken, den doctor scholasticus? Alfonsus behandelt kurz die Auffassung Hugos, nach der die ‚sapientia de potentia dei absoluta potest esse formaliter in lapide...' und widerlegt sie.

Durandus de S. Porciano.

fol. 59 v II: ‚Contra quendam modernum doctorem qui posuit...'[32]

fol. 61 v I: (Durandus in I. di. I. qu. I. ar. 2.) ‚...quedam opinio cuiusdam moderni doctoris...'

fol. 62 r I: ‚Ista positio multa ponit etiam preter conclusiones principales non solum falsa sed periculosa ut patet ex conclusionibus supradictis... minor non solum est falsa sed repugnat catholice fidei veritati... Et multa alia a veritate dissona et periculosa...'

fol. 62 r II: ‚sicut iste doctor imaginatur... secundum decretalem... fuit igitur iste doctor deceptus... et in hoc videtur clare contradicere sibi... secundum eum et in secunda distinctione sua... omnes iste rationes peccavit per fallaciam consequentis...'

fol. 97 v I: (Durandus in I. di. 7. qu. I. ar. 2.) ‚Imaginantur enim aliqui...'

fol. 98 v II: (Durandus ubi supra.) ‚... arguit quidam doctor...'

fol. 111 v II: (Durandus in primo di. 13. qu. 1. ar. 10.) ‚...quidam doctor arguit...'

fol. 133 v I: (Durandus primo di. 3. qu. 2. ar. 2.) ‚...due opiniones quarum prima ponit...'

fol. 156 v II: ‚Contra primam et propositiones que sequuntur ex ipsa est quedam opinio quam dicitur sequi quidam modernus doctor qui ponit duas propositiones' (Durandus in I. di. 33. qu. I. ar. 2. et di. 34. qu. I. ar. I.).

fol. 157 r I: ‚...Istis tamen et similibus sophismatibus non oststantibus mihi videtur quod quilibet vere catholicus habet tenere... nec motiva alterius opinionis si opinio meretur dici quod non credo concludunt.'

---

[31] Vgl. Ueberweg-Geyer, 621, 787.

[32] Clm. fol. 56 r II: ‚contra quemdam modernum doctorem videlicet durandum in primo di. I. qu. 2. ar. 2. qui ponit...'

Durandus de S. Porciano († 1334),[33] der doctor resolutissimus, ein Wegbahner des Nominalismus, von Alfonsus als ‚doctor modernus' eingeführt, erfährt von ihm, wie die scharfen Ausdrücke zeigen, lebhafte Ablehnung. In den Worten des Alfonsus klingt deutlich die Erinnerung an den Konflikt, den sich Durandus mit seinem Orden und der kirchlichen Obrigkeit zugezogen hatte.

Hervaeus Natalis.

fol. 101 r II: (Herveus quolibet primo qu. 2. ar. 3.) ‚...quidam doctor...'

Clm. fol. 121 r I hat: Henricus, jedoch in der unmittelbar folgenden responsio: Contra herveum. Cod. B. fol. 125 r I hat: Henricus und Contra henricum. Es wird jedoch Hervaeus Natalis († 1323)[34], der getreue Interpret des hl. Thomas von Aquin gemeint sein.

Walter von Catton.

fol. 120 v I: (Caton.)[35] ‚...quidam doctor...'

Gemeint ist der Franziskanertheologe Walter von Catton (Gathon, Cauton, Cepton)[36], ein Vertreter der konservativ-skotistischen Richtung gegenüber Aureolus und Ockham. Er starb nach Denifle am 20. April 1344. Mit ihm beschäftigt sich auch Johannes von Rodington in seinem oben erwähnten Sentenzen-Kommentar.

Walter Burgleigh.

fol. 121 v I: (Gualterus burlee in tractatu de intensione formarum c. 3.) ‚...quidam doctor...'

---

[33] Siehe M. De Wulf, II, 159; Ueberweg-Geyer, 517—24, 768; vgl. besonders J. Koch, *Durandus de S. Porciano O. P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des XIV. Jahrhunderts.* I. Teil. Literargeschichtliche Grundlegung. Münster i. W. 1927.

[34] Siehe M. De Wulf, II, 198, 203; Ueberweg-Geyer, 536, 771; vgl. besonders die wertvollen Angaben von J. Koch, *Durandus de S. Porciano,* vor allem S. 211.

[35] Cod. B. fol. 152 r I: Cothon.

[36] Siehe M. De Wulf, II, 195; Ueberweg-Geyer, 587—89, 783; Dictionary of Nat. Biogr. IX. (London 1887), p. 325; besonders E. Longpré, *Gualterio di Catton.* Studi francescani 1923, 101—115; Denifle, *Chartularium,* II, 419, 423, 453, 471; F. Kard. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia,* S. 98; C. Michalski, *Les sources du criticisme, p. 21; Le criticisme...* p. 58; *Les courants critiques...* p. 40. — Der Freskozyklus der Franziskanerkirche in Bozen trägt die Inschrift: doctor amaenus chaton.

fol. 124 v I: (Gualterus burlee in tractatu de intensione et remissione c. 1.) ‚... quidam doctor noster.'[37]

fol. 127 v I: ‚... non est istius doctoris, sed goffredi quem iste doctor sequitur in hac materia...'

Die Bezeichnung ‚doctor noster', welche Alfonsus, wie wir später sehen werden, nur für die Theologen seines Ordens anwendet, würde darauf hinweisen, daß Walter Burleigh ein Mitglied des Augustinerordens gewesen ist. In der Tat spielt diese Notiz in dem Streit um die Ordensmitgliedschaft des Walter Burleigh eine Rolle. So beruft sich L. Torelli de Bologna[38] in seinen *Secoli Agostiniani* (V., 508) mit besonderer Lebhaftigkeit auf unsere Stelle um gegenüber J. Pitse[39] zu beweisen, daß Walter Burleigh nicht Weltpriester, sondern Augustinermönch gewesen sei: ‚questa verità si prova con un' insigne testimonio d' ogni eccettione maggiore e questo è il famosissimo Dottore F. Alfonso di Vargas di Toledo... il quale in piu luoghi de suoi dottissimi Commentarii sopra il primo delle Sentenze cita questo Dottore con queste parole: „ut ait quidam doctor ex nostris" e nella margine poi si legge „Gualterius Burleus" il che non solo si vede negli exemplari dati alle stampe, mà etiamdio negli antichi manoscritti, uno de quale testifica l' Errera[40] d' haver veduto e letto nella Libraria del nostro Monisterio di S. Maria del Populo di Roma...' L. Torelli, der verdiente Historiker des Augustinerordens, der sich, wie man sieht, in seinem Beweis nicht auf eigene Einsichtnahme in die Handschriften stützen kann, scheint nicht beachtet zu haben, daß Gualterus Burleigh im Druck nur einmal als ‚quidam doctor noster' bezeichnet wird, während an den anderen Stellen das neutrale ‚quidam doctor' steht. Und diese einzige Stelle lautet in Clm. 26 650 ebenfalls nur ‚quidam doctor'. Man hat übrigens Walter Burleigh auch für den Franziskanerorden in Anspruch genommen. Denifle hat im *Chartularium* (II, 454*) bewiesen, daß er überhaupt nicht Ordensmann, sondern Weltpriester gewesen ist und als solcher im Jahre 1342 canonicus ecclesiae Eboracensis (York) wurde[41]. Die Texte, die Alfonsus aus dem Traktat: *De intensione et remissione formarum*[42] anführt, sind sehr umfangreich.

[37] Clm. fol. 158 r I: (Gualterus burlee in tractatu de intensione formarum c. 1.) ‚quidam doctor...'; Cod. B. fol. 157 v II: „... quidam doctor noster..."

[38] Vgl. auch Gandolfus, l. c. 141—44.

[39] Pits oder Pitseus John (1560—1616) in seinem Buch: *Relationum historicarum de rebus anglicis tom. I.* Paris 1619.

[40] Th. de Herrera, l. c. 308.

[41] Vgl. M. De Wulf, II., 194; Ueberweg-Geyer, 621, 788; Dictionary of Nat. Biogr. VII. London 1886, 374; C. Michalski, *La physique nouvelle*... p. 2, 27, 49.

[42] Gedruckt Venetiis 1496, 1519.

Robert Grosseteste.

fol. 143 r II: (opinio linconiensis in tractatu de personis divinis et imagine creata.) ‚... due opiniones quarum prima ...'

fol. 143 v II: (Responsio ad rationes linconiensis.) ‚... ad primum igitur pro prima opinione dico quod supposita personarum trinitate et earum perfectione quam catholici confitentur maior est falsa et a quolibet catholico ut credo neganda ...'

fol. 144 v I: (Linconiensis et Jacobus de viterbio.) ‚... due opiniones ...'

Außer diesen Stellen, bei denen Alfonsus Kritik übt, wird Robert Grosseteste, der gelehrte Bischof von Lincoln[43], mehrmals als auctoritas auf Grund seines Aristoteleskommentares angeführt, z. B. fol. 16 r II: ‚et de tali loquitur linconiensis primo posteriorum dicens quod ...'; fol. 18 r I: ‚... auctoritate lincon. I. posteriorum commento 17. ubi dicit ...'

Thomas Anglicus.

fol. 154 v II: (Thomas Anglicus.) ‚... quedam opinio ...'

Wer ist dieser Thomas Anglicus? Man möchte zunächst an den Verfasser des bekannten Liber propugnatorius super primum sententiarum contra Joannem Scotum[44] denken. Dort wird die von Al-Alfonsus berührte Frage nach der Realität der Relation Gottes zur Welt ausführlichst in der 30. Distinktion behandelt, der Verfasser vertritt jedoch nicht die von Alfonsus dem Thomas Anglicus zugeschriebene Ansicht. Wie M. Schmaus[45] feststellt, findet sich dieselbe bei Thomas von Wilton (Cod. Borghes. 36, fol. 90 v II.) Man wird also an Thomas von Wilton denken müssen, zumal dieser Theologe auch sonst als Thomas Anglicus bezeichnet wird[46].

---

[43] Vgl. M. De Wulf, I., 335—38; Ueberweg-Geyer, 371 bis 77, 731.

[44] 1523 in Venedig gedruckt. F. Pelster hat den Verfasser des Werkes als Thomas von Sutton zu erweisen gesucht (F. Pelster, *Thomas von Sutton O.P., ein Oxforder Verteidiger der thomist. Lehre.* Zeitschrift f. kath. Theol. [1922], 212, 361; [1923] 483.); vgl. die Bemerkungen Pelsters in Scholastik I (1926), 458; III (1928), 447—50; vgl. J. Koch, *Durandus de S. Porciano,* 370, der die Ansicht Pelsters bestreitet; näheren Aufschluß wird darüber ein umfangreiches Werk von M. Schmaus bringen.

[45] Diese Kenntnis verdanke ich einer persönl. Mitteilung; M. Schmaus wird in seiner im Druck befindlichen Arbeit genaue Angaben machen.

[46] A. Pelzer, *Prosper de Reggio* ... l. c. 340, identifiziert den in Cod. Vat. lat. 1086 fol. 170 r genannten Thomas Anglicus mit Thomas von Wilton. Bereits A. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen* ... 96, 220, hat in Thomas Anglicus bei Alfonsus Vargas Toletanus Thomas von Wilton vermutet.

Es bleibt immerhin auffällig, daß die Angabe bei Alfonsus nur den bloßen Namen trägt, während sonst gewöhnlich die Fundstelle genauer bezeichnet wird. Sollte es nicht möglich sein, daß die angeführte opinio inhaltlich zwar dem Thomas von Wilton eignet, daß aber die Randnotiz: Thomas Anglicus doch irgendein Verweis auf den Thomas Anglicus des Liber propugnatorius sein sollte?

Hybernicus.

fol. 169 r I: (Hybernicus in I. qu. de revelatione in responsione ad primum argumentum.) ‚Contra tertiam est quedam opinio vel potius error ut credo cuiusdam doctoris alterius scole qui ponit quod deus non solum potest revelare falsum sed etiam per se seducere, fallere et decipere per alium igitur et per se ipsum.'

Unter dem Hybernicus ist wohl niemand anderer zu verstehen als der Oxforder Theologe Richard Fitzralph, nach F. Kard. Ehrle[47] auch Radulphi, Firuf, Firauf, Syrensis, Hibernicus genannt. Auf ihn dürften alle in der angeführten Stelle liegenden Anzeichen stimmen. Es findet sich sonst kein Theologe, dem schlechthin der Name Hybernicus zugeteilt wird. Die in der Notiz etwas ungewohnte Zitation mit alleiniger Angabe der Quästio dürfte auf die *Quaestiones sententiarum*[48] des Richard Fitzralph zu beziehen sein. Daß sich Fitzralph mit der Frage der göttlichen Offenbarung viel beschäftigt hat, geht hervor aus seinem 1512 zu Paris gedruckten Werke: *Summa in questionibus Armenorum et Grecorum.* Fitzralph stand mit seinen Ansichten sehr im Verdacht der Häresie des Wiklef günstig zu sein, daher wohl der Ausdruck: vel potius error. Auffallend ist auch der Zusatz: alterius scole, d. i. Oxford. Man ist geneigt in der ganzen Stelle bei Alfonsus eine gewisse Animosität zu spüren, die ja gut zur Stellung passen würde, welche der Mendikantenorden gegen Richard Fitzralph, den späteren Verfasser der Schrift: *Defensio seu defensorium curatorum*[49] eingenommen hat.

Es sei bemerkt, daß der Augustiner Gregor von Rimini, welcher kurz vor Alfonsus schrieb, in der qu. 42. 43. 44. (Utrum deus

[47] F. Kard. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia,* 102*.

[48] Vgl. den Artikel von R. L. Poole im Dictionary of Nat. Biogr. XIX. (1889), 194, wo auch eine ebenfalls ungedruckte *Lectura Sententiarum* bezeugt wird.

[49] Oft gedruckt, am besten bei Brown, *Appendix ad Fasciculum rerum expetendarum et fugiendarum.* London 1690, 466—86. Schon lange vor Abfassung dieser Schrift ist Fitzralph der Führer der Opposition gegen die Bettelorden; vgl. den Artikel von J. Felten im Kirchenlexikon (Wetzer und Welte) X (1897), 1174.

posset dicere falsum) seines Sentenzenkommentars (I. Sent.) ebenfalls, wenn auch ohne Namensangabe, die Ansicht des Hybernicus behandelt[50].

Richard Fitzralph starb nach Hurter am 16. November 1360[51].

2. Gruppe: Die Theologen der Augustinerschule.

Vorbemerkung.

Eine besondere Gruppe von Zitaten bei Alfonsus Vargas Toletanus stellen die Lehrer der Augustinereremiten dar, die Mitbrüder unseres Gelehrten. Daß Alfonsus Augustiner war, ist unbestritten sicher. Er selbst rechnet sich in seinen Ausführungen zur Gemeinschaft der von ihm genannten, zum Teil uns wohlbekannten Theologen dieses Ordens, indem er jeden Vertreter desselben regelmäßig mit dem Beiwort ‚quidam doctor noster' oder ‚doctor quidam ex nostris' kenntlich macht. Daß es eine eigene Schulrichtung der Augustiner gab, darauf hat F. Kard. Ehrle des öfteren aufmerksam gemacht und dazu die noch lange nicht genug gewürdigte Stellung dieser Theologen betont. „War es mehr ein gewisser Korpsgeist als eine lehrhafte Übereinstimmung, was diese Ordenslehrer verband? Dieses wird noch zu untersuchen sein, wenn der nur handschriftlich erhaltene Nachlaß der so zahlreichen Augustiner-Eremiten-Lehrer zugänglich gemacht und geprüft wird — eine allem Anscheine nach lohnende Arbeit, ohne welche die Darstellung der literarischen Physiognomie der Scholastik des 14. Jahrh. bei der Bedeutung, welche dieser Orden gerade damals besaß, lückenhaft wäre."[1] K. Werner sagt: „Wir legen auf die mittelalterliche Vertretung der Schola Aegydiana mehr Gewicht als auf die Vertretung des Thomismus und Skotismus im 14. Jahrhundert, da die genannten beiden Lehrrichtungen erst im Laufe des 15. Jahrhunderts eine konsistente, nach allen Seiten bestimmt abgegrenzte Gestaltung erlangten."[2] Wie sehr in der Tat dieser Orden seit dem Ausgang des 13. und im ganzen 14. Jahrhundert wissenschaftlich lebendig und wirksam war, das zeigt uns schon ein kurzes Studium des *Char-*

[50] *Lectura I. sent. fratris Gregorii de Arimino.* Parisiis 1482; fol. 291 r II: ‚arguit quidam doctor supramemoratus'; fol. 289 r II: ‚dicta quorundam doctorum modernorum.'

[51] H. Hurter, *Nomenclator* II[3], 631. Richard Fitzralph starb als Erzbischof von Armagh (Armachanus); vgl. Ueberweg-Geyer, 616; C. Michalski, *Le criticisme...* 11, 32.

[1] F. Kard. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia,* Seite 265.

[2] K. Werner, *Die nachskotistische Scholastik.* Wien 1883, 1.

tularium Univ. Parisiensis, wo in zahlreichen Dokumenten die rührige Lern- und Lehrtätigkeit der Ordensmitglieder zum Ausdruck kommt. Häufige Beschlüsse der Ordenskapitel über die Studienanstalten des Ordens in der Provinz, über das Generalstudium, über die studentes in Paris, die cursores, bacellarii, magistri, über die einzuhaltende Doktrin wechseln mit huldvollen Schreiben der Päpste, die dem Orden mit Empfehlungen und Privilegien ihre Gunst bezeugen.

Der Ordensdoktor der Augustinereremiten war Aegidius von Rom. „Einzig in der Gelehrtengeschichte dürfte der Fall sein, daß Aegidius diese Ehrung noch zu seinen Lebzeiten zuteil wurde und daß das Ordenskapitel sogar die Werke, die er noch schreiben würde, zum Voraus als maßgebend erklärte" sagt F. Kard. Ehrle[3]. Mit der Verfügung des Generalkapitels vom Mai 1287[4] waren alle ‚lectores et studentes' gehalten ‚ut opiniones, positiones et sententias scriptas et scribendas predicti magistri nostri... recipiant eisdem praebentes assensum et eius doctrinae omni qua poterunt sollicitudine, ut et ipsi illuminati alios illuminare possint, sint seduli defensores...' Mit dieser Bestimmung war mit starken äußeren Bindungen die schola Aegidiana begründet. Aegidius von Rom bildet als ‚doctor' schlechthin die große Autorität der Augustinertheologen. Die Druckausgabe des Sentenzenkommentars des Aegidius von Rom (Cordoba 1699) bringt auf Seite *1 ein eigenes Verzeichnis: Catalogus scriptorum ex nobilioribus, qui ex ordine S. P. N. Aug. professi sunt scholam Egidianam et sui domestici Praeceptoris aliquot opera diversis temporibus recuderunt. In der Ausgabe der Quodlibeta des Aegidius von Rom (Löwen 1646) wird eingangs in der Widmung an den Ordensgeneral Fulgentius Petrellus ein Beschluß über die doktrinelle Norm der Ordenstheologie angeführt: Ut autem uniformitas quoad doctrinam, quem admodum quoad alia in ordine nostra custodiatur, volumus ut Magistri Regentes in lectionibus et determinationibus disputationum in omnibus sequi et tueri debeant sanam et catholicam doctrinam fundatissimi doctoris nostri B. Aegidii Romani quondam nostri sacri ordinis Generalis, ubi vero eius scripta non reperiuntur, ex D. Thomae Aquinati doctrina suppleatur. Liceat autem exercitii gratia sustinere in publicis disputationibus opiniones catholicas aliorum Doctorum nostrorum, verbi gratia, Thomae Argentinatis, Gregorii de Arimino, Jacobi de Viterbio, Gerardi de Sena, Alphonsi Toletani, Michaelis Massa, Augustini Romani, Augustini de Ancona et aliorum multorum, quorum nomina longissimum esset recensere...

[3] l. c. S. 265.

[4] *Chartularium.* II. 12 n. 542; vgl. ibid. 40 n. 567.

Gewiß verhinderte diese Betonung der uniformitas quoad doctrinam nicht, daß die einzelnen Lehrer ihrer Originalität Wege bahnten, daß sogar die Wellen nominalistischer Strömungen im 14. Jahrhundert auch ins Gefüge der schola Aegidiana eindrangen — wie Gregor von Rimini erkennen läßt —, aber eine gewisse Grundrichtung der Lehre blieb gewahrt und erblickte in namhaften Vertretern wertvollste Gestaltung und Entfaltung. F. Kard. Ehrle hat Recht, wenn er von der Augustinerschule sagt: „Sie bestand nicht nur auf dem Pergament der Ordensdekrete, sondern auch in Wirklichkeit im Bewußtsein der Lesemeister und Doktoren des Ordens.“[5]

Alfonsus Vargas Toletanus hat dieses Bewußtsein, er fühlt und bekennt sich als Aegidianer, unbeschadet seines kritischen Eklektizismus. Dies kommt äußerlich zum Ausdruck in der schon angegebenen Bezeichnung seiner Ordensbrüder. Aegidius von Rom ist stets der ‚doctor noster‘, während die anderen Augustinertheologen als ‚quidam doctor noster‘ oder ‚doctor quidam ex nostris‘ bezeichnet werden. Auch inhaltlich steht er auf dem Boden der Lehre des Aegidius, er verteidigt und erklärt sie, betrachtet sie sorgsam als Autorität, baut sie jedoch weiter aus, indem er den Zeitströmungen Rechnung tragend manche Punkte modifiziert und modernisiert, wobei allerdings manches Stück und mancher Satz aus dem Bau fallen muß, immer aber, wo Alfonsus in die Kritik seines Ordenslehrers eintritt, geschieht es mit taktvoller Bescheidenheit und steter Betonung der Hochachtung gegenüber seiner Autorität. Von besonderer Bedeutung für ihn scheint wohl Thomas von Straßburg gewesen zu sein, der den Lehrgehalt der ägidianischen Schule organisch weiterentwickelnd, gerade für Alfonsus, dem er wohl auch persönlich in Paris gegenüber getreten ist, nicht nur inhaltlich, sondern in manchen Fragen auch formal-technisch von sichtlichem Einfluß war. Man kann sich gerade bei näherer Betrachtung des Prologus des Eindruckes nicht erwehren, daß unser Autor gerade diesem Denker gegenüber sich oft schwer von der Vorlage frei machen kann, wenn er auch in bestimmten Punkten an ihm Kritik übt.

Doch muß immer beachtet werden, daß die Lehrrichtung und Schulangehörigkeit bei Alfonsus nicht so unmittelbar zum Ausdruck kommt, weil sein Sentenzenwerk sich wenig mit der aufbauenden Gestaltung und Entfaltung eigener Ideen befaßt, sondern sich fast ausschließlich auf die Erörterung und Bekämpfung der wissenschaftlichen Umwelt einstellt, so daß seine eigene positive Ansicht nur mittelbar im Widerschein der verschiedenen opiniones ersichtlich und oft auch unter ihrem Einfluß bedingt wird. Der stark her-

[5] l. c. S. 265.

vortretende Eklektizismus wird dadurch schon psychologisch vorbereitet und gefördert.

Es sei nunmehr eine Zusammenstellung aller auf Augustinertheologen bezüglichen Stellen des Sentenzenkommentars mit kurzen literargeschichtlichen Zusätzen gegeben.

Aegidius von Rom.

fol. 24 v I: (opinio sancti thome... et doctoris nostri fratris egidii in prologo primi.) ‚Contra partem istam est quedam opinio valde communis et famosa que directe ponit oppositum...'

fol. 26 r I: ‚sicut asserit doctor noster... quicquid sit de veritate doctoris nostri...'

fol. 33 v I: ‚antecedens est doctoris nostri... istam rationem facit aureolus contra doctorem in prologo I. qu. 5. ar. 3.'
‚Et quod ista sit intentio doctoris patet videntibus dicta sua in tractatu de subiecto theologie et quodlibet 3. qu. 2. ubi expresse dicit quod... ut patet ex dictis doctoris...'

fol. 36 r II: ‚Et hec est deductio doctoris nostri...'

fol. 70 r II: ‚Doctor noster: Egidius 5. quodlibet. qu. 6. arguit...'[6]

fol. 77 v I: (Egidius in I. di. 7.) „...arguit doctor noster...'

fol. 97 v II: ‚ut doctor noster videtur imaginari...' (Egidius Romanus di. 7. qu. 2.)

fol. 112 r II: „...doctor noster...'

fol. 112 v I: (Contra egidium.) ‚Sed licet ista solutio sit nobis valde subtilis et pulchra mihi tamen non videtur sufficere propter aliqua que asserit minus vera meo iudicio...'

fol. 114 r II: (Sanctus thomas... Et egidius I. di. 17. qu. 8. ar.) ‚quidam dicunt...'

fol. 115 v I: ‚doctor noster in primo suo di. 17. qu. 8. dicit expresse...'

fol. 115 v II: „...ex fundamentis doctoris nostri...'

fol. 117 v I: ‚sicut declarat doctor noster et bene suo tractatu de esse et essentia qu. 9. in solutione argumenti...'
‚Contra quartam vero conclusionem et eius correlarias est opinio sancti thome et doctoris nostri qui ponit...'

fol. 117 v II: ‚probant igitur isti doctores et sequaces eorum... primam conclusionem probat quidam doctor noster ex fundamentis fratris egidii.'

---

[6] Clm. fol. 71 v II: „...est quidem dominus et doctor noster (Egidius quinto quodlibet qu. 6.) Et arguit primo sic'; Cod. B. fol. 81 r II: ‚Et primo contra primam (Egidius 5. quodlibet qu. 6.) conclusionem doctor noster arguit...'

fol. 127 v II: ‚Contra secundam conclusionem est opinio sancti thome et doctoris nostri egidii quam ut plurimum doctores nostri sequuntur...'

fol. 128 r II: (Egidius.) ‚Contra tertiam conclusionem potest argui ex fundamento doctoris nostri primo sic.'

Aegidius Romanus, mit dem viel gebrauchten, jedoch von A. Dyroff[7] bestrittenen Familiennamen Colonna, der große und angesehene Schüler und Verteidiger des hl. Thomas von Aquin, der erste magister Parisiensis des Ordens der Augustinereremiten, erhielt sein Lizentiat wohl um 1285/86, wurde 1290 mit der provisio studii Parisiis betraut, übernahm 1292 das Ordensgeneralat[8], bestieg am 25. April 1295 den erzbischöflichen Stuhl von Bourges[9] und starb am 22. Dezember 1316. Seine Stellung als Ordenslehrer wurde schon oben berührt[10]. Die meisten Stellenangaben bei Alfonsus sind primär.

Jacobus de Viterbio.

fol. 33 v II: (opinio iacobi de viterbio quolibet 3. qu. 1. in solutione I. ar.) ‚Secunda opinio est doctoris nostri fratris iacobi de viterbio...'

fol. 66 r II: (Jacobus de viterbio in questionibus de divinis predicamentis qu. antepenultima.) „...opinio reverendi doctoris magistri iacobi de viterbio qui ponit...'

fol. 67 v I: ‚Contra 3^{m} et 4^{m} conclusionem simul est opinio doctoris nostri iacobi de viterbio quam sequitur scotus et sui sequaces pro qua quidam eorum arguit.'

fol. 95 v II: „...contra positionem doctoris nostri fratris iacobi de viterbio' (Jacob. de viterbio 3. quodl. qu. 7.).

fol. 101 v II: (Jacobus de viterbio ubi supra.) ‚Ex fundamentis doctoris nostri fr. iacobi de viterbio potest argui.'

fol. 143 v I: (opinio iacobi de viterbio quodl. 3. qu. 7. ar. 4.) ‚Pro secunda opinione arguitur...'

fol. 144 r I: (Linconiensis et Jacobus de viterbio.) ‚Contra quartam conclusionem sunt opiniones quedam doctorum et potest ex fundamentis eorum argui...'

---

[7] A. Dyroff, *Aegidius von Colonna? Aegidius Conigiatus?* Philos. Jahrbuch 38. (1925), 18—25.

[8] Vgl. *Chartularium*, II, 12 n. 542.

[9] K. Eubel, I. 138.

[10] Über Leben und Werke vgl. man neben den reichhaltigen Chroniken und Ordensbiographien des Augustinerordens den ausführlichen Artikel von N. Merlin im Dictionnaire de théologie cath. VI. 1361; vgl. M. De Wulf, II, 59, 62; Ueberweg-Geyer, 543—46, 774.

Jacobus Capocci de Viterbio war ein Zeitgenosse und Mitschüler des Aegidius Romanus in Paris[11], doctor inventivus, auch speculativus genannt[12], ein „in Handschriften viel verbreiteter Augustinertheologe, der mit großer Wärme von Thomas spricht, aber demselben wissenschaftlich nicht so nahesteht als Aegidius von Rom“[13]. Er starb 1307 als Erzbischof von Neapel[14].

Alexander de Sancto Elpidio.

fol. 52 r I: (Alexander de sancto elipidio et forrestarius.) „...potest responderi ad rationem ex dictis quorundam doctorum nostrorum qui dicunt...‘

fol. 55 v I: (Alexander de sancto elipidio quondam generalis in questionibus ordinariis) ‚Multi doctores nostri sunt quibus videtur oppositum esse possibile de potentia dei absoluta. Et pro conclusione ista quidam eorum arguunt.‘

Alexander Fasitelli de Sancto Elpidio[15], war ein Schüler des Aegidius Romanus, nach Ausweis des *Chartularium* (II. 85) im Jahre 1300 ‚primus lector in studio nostro Curie bacellarius Parisiensis novus tunc rediens de Parisius‘, von 1312 an fünfmal Generalprior des Ordens. Am 18. Februar 1326 wurde er Bischof von Melfi[16], wo er im gleichen Jahre starb. Er war als Prediger und Theologe berühmt. Im Streit zwischen Ludwig dem Bayer und Johann XXII. verteidigte er die Rechte des Papsttums durch die Schriften: *De iurisdictione imperii et auctoritate summi ponti-*

---

[11] ‚Successor Aegidii in Catedra Parisiensi‘ (vgl. Catalogus... im Sentenzenkommentar des Aegidius von Rom, Cordoba 1619).

[12] F. Kard. Ehrle, *Die Ehrentitel*... S. 14.

[13] M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben,* S. 40; vgl. *Einführung in die Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin,* S. 83; *Die Lehre des Jakob von Viterbo von der Wirklichkeit des göttlichen Seins.* Festgabe Joseph Geyer. Regensburg 1929; L. Torelli, *Secoli Agostiniani* V. 168, 278 bringt unter Berufung auf Pamphilus und Chiocarelli eine lange Liste der Werke dieses wissenschaftlich fruchtbaren Theologen; U. Mariani, *Scrittori Politici Agostiniani del sec. XIV.* Firenze 1927, 64—99; M. De Wulf, II. 62; Ueberweg-Geyer, 546, 774 mit Angabe der Literatur.

[14] K. Eubel, I. 359; vgl. *Chartularium* II. 62 n. 585.

[15] Vgl. darüber: L. Torelli, *Secoli Agost.* V., 328; J. F. Ossinger, *Bibl. August.,* 311; J. Lanteri, *Saecula sex relig. Aug.,* I. 58; H. Hurter, *Nomenclator,* II³., 515; *Chartularium,* II., 85, 127, 242, 275, 276, 289; III. 660; A. Palmieri im Dictionnaire d'histoire et de géographie écclésiastiques. II. 271—272.

[16] K. Eubel, I. 350.

ficis[17]*; De ecclesiastica unitate* und *De ecclesiastica potestate.* Gegen die spiritualistische Auffassung im Armutsstreit richtete er die Schrift: ‚*De paupertate evangelica.*' J. F. Ossinger, der die Werke Alexanders zusammenstellt, bezeugt auch das handschriftliche Vorhandensein einer *Expositio in Evangelium S. Joannis et epitome librorum de civitate Dei S. Augustini.* Die bei Alfonsus angegebenen *Quaestiones ordinariae* werden in der Literaturgeschichte nicht aufgeführt. Die Bemerkung im Kirchenlexikon[18], daß die Gesamtausgabe der Werke bei Rocaberti, *Bibl. Pontif.* II. sich finde, ist unrichtig. Dort findet sich nur der *Tractatus de ecclesiastica potestate,* gewidmet Johann XXII.[19]. A Palmieri l. c. macht auch auf eine Reihe von ungedruckten Werken aufmerksam, die im Cod. lat. 4230 der Bibliothèque nationale zu Paris dem Alexander de Sancto Elpidio zugeteilt werden.

Gerard von Siena.

fol. 23 r I: (Gerardus de senis in prol. 1. qu. 4. ar. 1) ‚Ad idem arguit quidam doctor noster...'

fol. 23 r I: (Responsio Gerardi ubi supra.) ‚Secundus vero dicit.'

fol. 23 v I: „...alterius doctoris...'

fol. 25 r I: (Contra tertiam est Gerardus de senis in prol. I. qu. 3. art. I.) ‚Contra tertiam conclusionem quidam doctor noster arguit.'

fol. 25 r II: (Responsio ad rationes gerardi.) „... et quod tamen intendit iste doctor. arguit enim contra aureolum qui tantum loquitur...'

fol. 48 r I: Gerardus de senis in primo di. prima qu. I. ar. 3.) „...quidam doctor noster arguit...'

fol. 48 v II: (Gerardus ubi supra.) „...quidam doctor noster...'

fol. 70 r II: (Gerardus de senis in primo di. prima qu. 4. ar. 3.) „...ad idem arguit alius doctor de nostris...'

fol. 74 r I: (Gerardus de senis I. di. I. qu. 2.) „...quidam doctor noster...'

fol. 77 v II: (Gerardus de senis I. di. 3. qu. 2 ar. 3.) „...quidam alius doctor noster...'

fol. 99 r II: (Gerardus de senis ordinis heremitarum di. 7. qu. I. ar. 2. et 3.) ‚Contra tertiam conclusionem ex fundamentis doctoris nostri quidam doctor de nostris arguit...'

---

[17] Nach Ossinger gedruckt: Lugduni 1498 und 1538.

[18] Wetzer und Welte, I. 1886, 495.

[19] J. Th. de Rocaberti, *Bibliotheca Maxima Pontificia.* II. Romae 1695, 1—40. Der *Tractatus de ecclesiastica potestate* erschien auch 1624 zu Rimini.

fol. 114 r II: (Gerardus de senis I. di. 17. qu. 2. ar. 9.) ‚Quidam vero noviores volentes declarare positionem doctoris nostri predictam dicunt...'

fol. 116 v I: (Gerardus ubi supra.) „...contra primam doctor ille noster contra quem est posita probat tres conclusiones...'

fol. 117 r II: (Contra Gerardum.) „...quod ipse negat una cum doctore quem sequitur...'

fol. 117 v I: „...quod est contra eum et doctorem quem sequitur...'

fol. 132 r I: (Gerardus de senis di. 17. qu. I. ar. 2.) „...quidam doctor noster...'

fol. 155 r I: (Gerardus de senis di. 30. I. qu. una arti. 2.) „...arguitur multipliciter a diversis. Et primo quidam doctor noster...'

Gerard von Siena (Senensis, de Senis)[20], war ein getreuer Anhänger und Verteidiger der ägidianischen Doktrinen; durch ein Dokument vom 26. Mai 1330 wird seine Anwesenheit in Paris bezeugt[21]. Nach J. F. Ossinger (l. c.) starb er bald nach seiner Rückkehr in seine Heimat im Jahre 1336. Mehrere seiner zahlreichen, angesehenen Werke sind im Druck erschienen. Als Kanonist und Moralist war er sehr fruchtbar. Alfonsus, der ihn als getreuen Aegidianer[22] bezeichnet, rechnet ihn zu den noviores; nur sein Sentenzenkommentar wird erwähnt.

[20] Siehe J. F. Ossinger, 828; H. Hurter, l. c. II[3]. 542; U. Chevalier, l. c. I. 1742.

[21] Vgl. *Chartularium,* II. 339 n. 904: ‚F. Andre de Perusio maistre en théologie de l'ordre Sainct Augustin le 26 may 1330 obtient de la faculté de théologie de Paris seize regens estans assemblés a Saint Mathurin, F. Gerard de Sienne estant regent de céans, que les bacheliers Augustins peuvent lire les Sentences sans estre obligés de lire un cours de philosophie.'

[22] Auch der schon mehrmals erwähnte *catalogus scriptorum ex ordine S. P. N. Aug...,* (im Sentenzenkommentar des Aegidius Romanus, Cordoba 1699) bezeichnet Gerard als ‚Aegidianae doctrinae ad apices defensor'. Dort findet sich auch ein Verzeichnis der vielen Schriften. J. F. Ossinger (l. c.) führt folgende Werke von Gerard von Siena auf: *Lectura in primum sententiarum,* (Patavii 1598.); *lect. in secundum, tertium et quartum sent.; liber de contractibus et usuris; liber de montibus florentinorum; liber de restitutionibus et usuris* (Viterbii 1587.); *quodlibet primum Parisiis disputatum seu quaestiones quodlibetales* (Viterbii 1587, Arimini 1636.); *quodlibet secundum seu quaestiones variae ex philosophia et sacra theologia* (Caesennae 1630.); *tractatus de usuris et praescriptionibus* (Romae 1556, Caesenna 1630, Bononiae 1671.); *liber quaestionum ad Episcopos generaliter pertinentium; liber de Begardorum erroribus; tractatus de principio individuationis ad mentem Aegidii Columnii; quaestiones de intellectu agente; Clementina de haereticis; Fr. Gerardi de Senis Mag. in Theologia Ordinis Heremitarum consilium de sepultura filio impuberi in templo S. Augustini a Patre familiae sepulturam negligente electa cum responsione Frederici de Petruciis.*

Michael de Massa.

fol. 13 r II: (Michael de massa in prol. I. qu. I. ar. I.) ‚Istam conclusionem quidam probant...'

fol. 27 v I: (Michael de massa in prol. I. qu. 5 ar. I.) ‚...quidam doctor noster arguit sic...'

fol. 36 v I: (Michael de massa in prol. I. qu. 5. ar. I.)[23] ‚...quidam doctor noster arguit...'

fol. 46 v II: (Michael de massa in I. di. prima qu. 3. ar. I.)[24] ‚opinio communis multis... pro qua quidam doctor noster arguit...'

fol. 47 r I: ‚non est simile... sicut assumitur in maiori prout in respondendo ad primam rationem contra primam conclusionem exstitit declaratum: imo iste doctor met negat eam: aureolus in primo di. prima qu. 2. ar. 2. et ex intentione declarat ipsam non esse universaliter veram et nunc assumit eam pro se quod nimis videtur mirabile in tanto doctore.'[25]

fol. 48 v II: (Michael de massa in primo di. prima qu. 10. ar. 1.) ‚Ad idem arguit quidam alius doctor noster...'

fol. 55 v II: (Michael de massa in I. di. I. qu. 4.) ‚quidam alius...'

fol. 71 v I: (Michael de massa in I. di. I. qu. 9. ar. I. concl. 4.) ‚quedam opinio quorundam doctorum nostrorum... pro qua quidam eorum arguit...'

fol. 80 v II: (Michael in primo di. 4. qu. ulti. arti. 2.) ‚est alius modus dicendi cuiusdam doctoris nostri...'

fol. 92 v I: (Michael de massa in I. di. 5. qu. 2. ar. 2.) ‚Contra quartam conclusionem quidam doctor noster arguit...'

fol. 120 r I: (Michael de massa I. di. 7[26]. qu. 5. ar. I.) ‚....quidam doctor...'

fol. 142 v I: (Michael de massa di. 26. qu. 1. ar. I.) ‚Sed ad istam rationem quidam doctor noster respondet...'

fol. 151 v II: (Michael de massa.)[27] ‚Ista conclusio est directe contra positionem cuiusdam doctoris nostri...'

fol. 152 v II: (Michael de massa in primo di. 30. qu. 1. ar. 1. et 2.) ‚Quidam tamen dicunt...'

---

[23] Clm. fol. 34 r I: Michael de massa.

[24] Clm. fol. 44 r II: Michael de massa d. I. qu. art. 3; Cod. B. fol. 46 r I: Michael de massa dist. 1. qu. 1 ar. 1.

[25] Diese auch durch Clm. fol. 44 v I und Cod. B. fol. 46 r II bezeugte, jedoch nicht recht klare Stelle findet sich in der Antwort auf die Argumente des Michael von Massa.

[26] Cod. B. fol. 151 v I: ...di. 17...

[27] Cod. B. fol. 194 v II fehlt diese Notiz.

fol. 153 v I: (Michael de massa in I. di. 30. qu. una arti. 2. et Franciscus de marchia 30. qu. una arti. 3.) ‚Hic dicunt aliqui ...'

fol. 155 r I: (Michael de massa di. 3. I. qu. una articulo secundo.) ‚Ad idem quidam alius doctor noster ...'

Michael de Massa[28], neben dem Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen auch Verfasser zahlreicher Kommentare zur Heiligen Schrift und verschiedener homiletisch-aszetischer Traktate, starb am 20. Mai 1337 in Paris als Bakkalaureus der Theologie. Wie Thomas de Herrera und L. Torelli (l. c.) angeben, waren die Handschriften seiner Werke im Kloster der Augustiner S. Marco in Mailand. L. Torelli sagt, daß sich I. Sent. zu seiner Zeit in der Augustinerbibliothek in Bologna vorfand[29]. In der Münchener Staatsbibliothek findet sich eine Reihe von Handschriften mit homiletisch-aszetischen Traktaten des Michael de Massa[30]. Mehrere der von Alfonsus zitierten Stellen finden sich auch in der abbreviatio des Johannes von Wasia im Cod. Amplon. F. 110 zu Erfurt.

---

[28] Notizen über Michael de Massa bringen: Thomas de Herrera, *Alphabet. August.* II. 90; L. Torelli, *Secoli Agost.* V. 508; J. F. Ossinger, *Bibl. August.* 567; H. Hurter, *Nomenclator* II³. 557; J. A. Fabricius, l. c. III. (1858), 74; H. Denifle, *Chartularium,* II. 411 n. 963, frägt sich, ob der in einem Dokument vom 4. Oktober 1333 genannte Johannes de Massa, Ord. Eremit. S. Aug., nicht identisch ist mit Michael de Massa. Es ist wohl möglich.

[29] Wie mir Prof. A. Lang-Regensburg gütigst mitteilte, findet sich eine Handschrift von I. Sent. in Florenz Biblioteca nazionale Conv. soppr. C. 8, 749. Er stellt mir folgende Notizen zur Verfügung: Auf der ersten Seite steht: Primus Sent. Michaelis de Massa abbreviatus. Geschrieben ist die Handschrift nach dem Explicit 1467. Der sehr ausführliche Prolog umfaßt fol. 1—30 v mit folgenden Quästionen: qu. I: Utrum de divina essencia respectu istorum que fide predicamus ipsa possit haberi a viatore sciencia proprie dicta intuitiva vel abstractiva (fol. 1); qu. 2: utrum aliqu. predicatum formaliter de div. essencia distinguatur ab ipsa ex natura rei (fol. 5 r II); qu. 3: utrum sciencia proprie dicta et a priori possit sub lumine fidei de div. essencia communicari alicui viatori (fol. 8 r I); qu. 4: utrum theologia que secundum communem legem habetur a theologis sit sciencia proprie dicta (fol. 11 v I); qu. 5: utrum habitus fidei sit unus numero (fol. 15 r); qu. 6: utrum habitus theologie stet cum habitu fidei (fol. 16 r II); qu. 7: utrum subiectum habitus theol. sit aliquid contentum formaliter sub subi. habitus metaphysici (fol. 18 v II); qu. 8: utrum habitus theol... ordinetur sicut ad per se finem ad dilectionem dei et proximi.

[30] Vor allem der tractatus de passione domini: Clm. 8435 fol. 34; Clm. 23 787 fol. 257; Clm. 23 957; Clm. 26 700 (Sermones); Clm. 8494 fol. 169 mit verschiedenen Sermones; Clm. 16 189 fol. 205; Clm. 18 365 fol. 251: concordantie evangelistarum super passionem domini; Clm. 6106 fol. 137.

Thomas von Straßburg.

fol. 19v II: (Thomas de argentina in prol. I. qu. 3. ar. I.) ‚Sed ad istas rationes respondere nititur quidam doctor noster licet non adducat eas sub ista forma.'

fol. 24v I: (Thomas de argentina in prol. 1. qu. 2. ar. 2.) ‚Et dimissis rationibus aliquorum doctorum que in multis scripturis inveniuntur solute pro opinione ista quidam doctor noster modernus arguit primo sic.'

fol. 33r II: (Thomas de argentina in prol. I. qu. I. ar. primo.) ‚Ex hiis concordat quidam alius doctor noster.'

fol. 40v II: (Thomas de argentina prol. 1. qu. ult. ar. 1.)[31] „...respondet quidam doctor noster dicens...'

fol. 56r II: (Thomas de argentina in primo di. ar. 4.)[32] „...ad idem quidam alius arguit...'

fol. 71v I: (Thomas de argentina in 4. di. ultima qu. ult. art. 1.) „...ad idem quidam alius.'

fol. 112v I: (Thomas de argentina in 1. di. 27. qu. 1. ar. 2.) ‚...quidam doctor noster nititur respondere...'

fol. 113r I: (Idem Thomas ubi supra.) „...quidam doctor noster...'

fol. 115r II: (Thomas de argentina I. di. 17. qu. 2. ar. 2.) „...quidam doctor noster...'

fol. 115v I: (Contra thomam de argentina.) ‚Ista tamen solutio non valet propter duo. primo quia in primo puncto contradicit doctori nostro quem tamen credit defendere.'

fol. 115v II: (Thomas de argentina ubi supra.) ‚Sed ad istam rationem ex fundamentis doctoris nostri idem doctor qui respondebat ad primum nititur respondere...'

fol. 117v II: (Thomas de argentia ubi supra.) ‚Primam conclusionem probat quidam doctor ex fundamentis fratris egidii...'

fol. 118r I: (Thomas ubi supra.) „...primus istorum doctorum...'

fol. 137v I: (Thomas de argentina in I. di. 31. qu. 1. ar. 2.) „...quidam doctor noster arguit...'

fol. 144v I: (Thomas de argentina di. 26. qu. 1. ar. 1.) ‚Ad idem quidam doctor noster respondet...'

fol. 165v I: (Thomas de argentina in primo di. 41. qu. 1. ar. 1. et 2.) ‚Ad primam potest responderi iuxta principia cuiusdam doctoris nostri admittendo primam partem maioris... Et ut

[31] Clm. fol. 38r II hat den Zusatz: ... et est etiam opinio Gerhardi de senis.

[32] Clm. fol. 71r II: opinio thome de argentina in quarto di. 41. qu. prima; Cod. B. fol. 60r II: Thomas de argentina in primo di. 1. articulo 4.

clarius videatur ista responsio doctor iste circa materiam istam ponit quattuor conclusiones...'

fol. 172v I: (Thomas de argentina in primo qu. ultima ar. 4.) „...opinio cuiusdam reverendi doctoris qui formaliter ponit oppositum illius conclusionis...'

Thomas von Straßburg[33], de Argentina, Argentiniensis, der durch apostolisches Wirken wie durch seine Gelehrsamkeit hervorragende Augustiner, dürfte, wie schon oben erwähnt, wohl die stärkste Quelle gewesen sein, durch die Alfonsus Vargas Toletanus der Gedankenstrom thomistisch-ägidianischer Richtung zugeflossen ist. Alfonsus hat als studens in Paris den doctor facilis ziemlich sicher persönlich gehört. Thomas war in Paris Magister der Theologie um 1340, nach Denifle's[34] Ansicht wohl nicht vor dem Jahre 1341, da er nach Ausweis von ms. 927 der Bibl. Mazarine in diesem Jahre sein II. Sent. fertiggestellt habe. Wir bekommen für das Jahr seiner lectura sent. einen Anhaltspunkt durch die Bemerkungen, die sich in dem Nachtrag zu den vier Büchern des Sentenzenkommentars, der sogenannten lectura secunda[35] finden. In dieser lectura secunda, welche eine Zusammenfassung der in den vier Principia gehaltenen Disputationen darstellt, bezeichnet Thomas von Straßburg den bekannten Magister Petrus de Croso, den späteren Dekan der Fakultät, provisor collegii Sorbonae[36], als seinen socius und col-

[33] Vgl. darüber J. F. Ossinger, *Bibl. August.*, 71; H. Hurter, *Nomenclator*... II[3], 619; F. Morgott im Kirchenlexikon (Wetzer und Welte) XI. (1899), 1689, mit weiterer Literaturangabe; M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben,* 176; Ueberweg-Geyer, 547 und 775; eine wertvolle Untersuchung gibt uns N. Paulus im Archiv für elsässische Kirchengeschichte (1. Jahrgang [Bonn 1926] S. 49 ff: *Der Augustinergeneral Thomas von Straßburg),* eine Arbeit, die mit gründlicher, quellenmäßiger Forschung manche Irrtümer der vorausgehenden Biographien richtig stellt. Wenn man die Bedeutung und Stellung der Principia beachtet und bedenkt, daß Petrus de Croso, wenn auch magister artium, als theologischer Bakkalaureus doch nur socius und collega des Thomas von Straßburg war, so wird die Tatsache, daß „ein angesehener Lehrer es der Mühe wert gehalten, sich öffentlich mit ihm (d. i. Thomas v. Str.) auseinanderzusetzen" etwas nüchterner aufzufassen sein. Daß jedoch diese Auseinandersetzung für uns von Interesse ist, wird sich weiter unten zeigen.

[34] *Chartularium* II. 570.

[35] In der Druckausgabe (Argentinae 1490) findet sich dieses literargeschichtlich interessante Stück am Schlusse des 4. Buches, ohne Blattzählung, angereiht. Da wir dadurch manchen wertvollen Einblick in die Durchführung der Principia bekommen, werde ich weiter unten die wichtigsten Stellen wiedergeben.

[36] Vgl. Chartularium. II. 556, wo alle wichtigen Daten über Petrus de Croso zusammengestellt sind.

lega, mit dem er bei den Principia disputierte. Petrus de Croso, der also im gleichen Jahr mit Thomas sententiarius[37] war, wird wohl im Jahre 1336 die Sentenzen gelesen haben, da er 1337 (22. April) schon als licentiatus und 1338 (11. November) als s. theol. doctor bezeichnet wird, während er 1335 noch als magister artium und baccalarius in theologia[38] auftritt. Im Jahre 1343 wurde Thomas zum Ordensprovinzial der rheinisch-schwäbischen Provinz erwählt[39], zwei Jahre später ernennt ihn das Generalkapitel von Paris (29. Juni bis 6. Juli 1345) zum Generalprior des Ordens. In Ausübung dieses Amtes starb er auf einer Visitationsreise in Wien im Jahre 1357. Dort ist auch sein Grab.

Sein wertvoller, durch wohltuende Klarheit ausgezeichneter Sentenzenkommentar erschien mehrmals im Druck[40]. Nach dem schon mehrmals erwähnten Catalogus scriptorum ex ordine S. Aug. schrieb er auch noch eine Reihe anderer Schriften, wie *Quaestiones in Sac. Script.; Serm. lib. I; Meditationum lib. I; Epist. lib. I.* Desgleichen wird dort gesagt: ‚acriter pugnavit per se et per suos contra impium Wiclaffum, contra Fraticellos, contra Guilelmum Okam et Petrum Corbarium Pseudopapam.‘

In der ideengeschichtlichen Untersuchung dieser Arbeit werden wir des öfteren auf seine Lehrpunkte in der theologischen Prinzipienlehre zu sprechen kommen.

Jacobus de Appamiis.

fol. 19v I: (opinio Jacobi de appamis.) ‚Quarta vero ponit...‘

fol. 20r I: ‚ista opinio quamvis sit satis pulchra multa ponit que non reputo vera... nec valet glossa istius doctoris...‘

fol. 156r II: (Jacobus de appamis quodl. qu. 4. ar. 4.) ‚...quidam doctor noster...‘

fol. 160v II: (Jacobus de appamis in quadam questione ordinaria.) ‚...quidam doctor noster...‘

---

[37] Dies erhellt aus der Bezeichnung socius und collega. Petrus de Croso war wohl schon vorher magister artium, mußte aber den Statuten entsprechend zur Vorbereitung auf die theologische Magisterwürde die verschiedenen Stufen des theologischen Bakkalaureates durchschreiten; vgl. F. Kard. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia,* S.38, 48; A. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen,* S. 41.

[38] *Chartularium,* l. c.

[39] Vgl. N. Paulus, l. c.

[40] Nach der Zusammenstellung von N. Paulus, l. c. S. 59: Erste Druckausgabe 1490 durch Martin Flach in Straßburg; spätere: Venedig 1564; Genua 1585; Venedig 1588. Dort auch Angabe der Handschriften.

fol. 161 r I: (Jacobus de appamis ubi supra.) ‚...quidam doctor noster...'

Jacobus de Appamiis ist ein wenig bekannter Theologe. Die spärlichen Nachrichten bei Thomas de Herrera[41], L. Torelli[42] und J. F. Ossinger[43] stützen sich voneinander abhängend auf Alfonsus Vargas Toletanus und erschließen aus der Bezeichnung ‚doctor noster' die Ordenszugehörigkeit des Jacobus. Auch der schon mehrmals angeführte Catalogus scriptorum ex ord. S. Aug. schöpft sein Wissen aus Alfonsus, wenn er schreibt: ‚Jacobus de Appamiis per ann. 1342. Scripsit quaestiones quodlibet. et quaestiones ordinarias.' Die Jahreszahl 1342 geht auf Thomas de Herrera zurück, der die Abfassung des Sentenzenkommentars des Alfonsus Vargas Toletanus auf ‚1342 vel 1345' festlegt. Wie Thomas de Herrera und der von ihm abhängige L. Torelli angibt, findet sich der Name des Jacobus auch erwähnt in einem Sermo des F. Ambrosius von Neapel (episcopus Lamocensis)[44]. Das Quodlibet des Jacobus de Appamiis ist erhalten in Cod. 529 der Leipziger Universitätsbibliothek, fol. 94 v I—122 r II[45]. J. Koch, der auf diese Handschrift aufmerksam

[41] Thomas de Herrera, *Alphabet. Aug.* I. 463.

[42] L. Torelli, *Secoli Agost.* V. 536.

[43] J. F. Ossinger, *Bibl. Aug.* 64.

[44] Nach J. F. Ossinger: Ambrosius Episcopus Lamocensis in sermone 63. de S. Augustino, pag. 481.

[45] Folgende Notizen aus Cod. 529 seien angegeben: fol. 94 v am oberen Rand: Incipit quodlibet fratris Jacobi de appamis ord. fratrum heremitarum. Der Text beginnt in roter Schrift mit der Bemerkung: Inveni in quodam alio libro quodlibet fratris augustini ord. heremitarum. Darauf folgt: ‚In nostra disputatione de quolibet quedam questiones fuerunt circa passiones transcendentes sive passiones entis quedam circa entia specialia. circa passiones transcendentes querebantur tria: unum circa distinctionem, aliud circa non ydemptitatem, tertium circa multitudinem. quantum ad primum querebatur utrum inter extrema realia quorum utrumque est res possit esse distinctio rationis... in ista questione hoc ordine est incedendum: primo ponetur opinio quorundam doctorum cum suis fulcimentis... duo doctores (am Rand: franciscus de maironis et petrus aureoli); fol. 95 r I: (a. Rand: opinio propria contra franciscum et aureolum); fol. 96 v I: secundo querebatur utrum aliqua possint habere aliquam non ydemptitatem actualiter sine aliqua distinctione actuali...; fol. 97 r II: primo arguit franciscus de maronis quadrupliciter (a. Rand: franciscus de Maronis); fol. 97 v I: ad idem arguunt quidam sic...; fol. 98 r II: Tertio querebatur utrum aliqua possint ponere in unum actualiter sine distinctione actuali...; fol. 99 r I: contra ista arguitur multipliciter (a. Rand: Rationes magistri stephani et oberti monachi); fol. 100 r II: circa ens increatum querebantur tria. primo utrum essentia et relatio divina possint habere proprias indivisiones sine omni distinctione.

macht[46], weist auch auf Cod. 167 der Stadtbibliothek von Bordeaux hin, der fol. 92v — 116v ebenfalls das Quodlibet enthält[47].

---

2. utrum generare et spirare in patre distinguantur realiter. 3° querebatur de signis originis utrum sint ex natura rei per actum rationis. (Die erste Quästio wird in zwanzig Artikeln durchgeführt — die dritte wird nicht mehr ausgeführt); fol. 100v I: quidam doctor (a. Rand: aureolus 1° quolibet qu. 3); fol. 102r II: secundum intencionem aliquorum doctorum (am Rand: dominus durandus episcopus aniciensis de ordine predicatorum et jacobus de viterbio doctor inventivus); fol. 102r I: ultimo adduco contra eos argumentum quod beatus bernardus fecit contra porretanum; fol. 103v I: ad idem aureolus primo sententiarum d. 3. articulo 1. qu. 1; fol. 103v II: dicunt doctores (a. Rand: Scotus et franciscus de maronis); fol. 104r I: quidam alii (a. Rand: Geraldus odonis); fol. 104v I: respondetur ad istam partem a magistro francisco de marchia in primo suo et dicit (a. Rand: expositio formalitatum data a magistro francisco de marchia); fol. 108r II: quidam doctores (a. Rand: herveus et multi alii); fol. 109v 1: ad rationes (a. Rand: solutio rationum aureoli); fol. 110v 1: ad idem arguit magister franciscus de maronis (a. Rand: Franciscus de maronis); ad idem arguit franciscus de marchia (a. Rand: Franciscus de marchia); fol. 110v II: credo sanctum thomam et fratrem egidium doctorem vim habuisse (a. Rand: defensio op. thome et egidii); fol. 111v I: respondet aureolus in primo suo (a. Rand: aureolus 1. sent. d. 1. q. 1. articulo 2.); fol. 112r I: ad easdem rationes arguit magister franciscus de maronis (a. Rand: Franciscus de maronis); fol. 114v I: istatur a magistro francisco de maronis (a. Rand: Franciscus de maronis); fol. 115v I: quidam alii (a. Rand: Scotus); fol. 115v II: arguit magister franciscus de maronis; fol. 117r II: instatur a magistro francisco de maronis; fol. 117v II: magister franciscus de maronis in quadem questione quam determinavit in curia de qua respondi sic; fol. 118r II: aureolus in primo sua d. prima (a. Rand: aureolus); fol. 119r I: aureolus ubi supra; fol. 121r I: respondet magister dyonisius de burgo nostri ordinis; fol. 121v I: quidam doctor nostri ordinis (a. Rand: fr. thomas de fabiano).' — Durandus war Bischof von Annecy (Le Puy) von 1318—1326 (vgl. Ueberweg-Geyer, 519). Geraldus odonis ist wohl der im *Chartularium* II. mehrmals bezeugte Gerardus Othonis, min. gener. Ord. Min. Thomas de fabiano ist wohl identisch mit dem im *Chartularium* II. 310, 321, 453 genannten Thomas de Fabriano, im Jahre 1328 Magister der Theologie in Paris, den Denifle mit dem Johannes de Fabriano bei J. F. Ossinger, 324 in Verbindung bringt. Über Dionysius de Burgo gibt J. F. Ossinger, 167 Bescheid; vgl. *Chartularium* II. 502; sein um 1317 verfaßter Sentenzenkommentar (Cod. lat. F. 131 der Amploniana in Erfurt) wurde bereits oben (S. 42) kurz erwähnt.

[46] J. Koch, Durandus de S. Porciano, 333, 334, 336.

[47] Vgl. J. Delpet, *Bibliothèque municipale de Bordeaux: Catalogue des manuscrits.* Bordeaux 1880, p. 85. Dort wird aus Cod. 167 folgende

Wie F. Pelster[48] in der Besprechung des Koch'schen Werkes mitteilt, kommt auch Vat. Reg. 327 v — 335 v in Betracht. Das Quodlibet ist in den Jahren 1323—26 geschrieben, was aus den beiden Ausdrücken: sanctus thomas und durandus episcopus aniciensis erschlossen werden kann.

Johannes Forrestarius (Forrestarii).

fol. 22 r I: (Johannes forrestarii in prol. 1. qu. 1. ar. 3.) ‚Et contra primam que communiter non tenetur quidam doctor noster arguit...'

fol. 48 v I: (Forrestarius in primo di. prima qu. 2. ar. 3.) „...probatur a quodam doctore nostro.'

fol. 50 r II: (Johannes forrestarii di. I. in primo qu. 2. ar. 3.)[49] „...quidam doctor noster qui ponit...'

fol. 52 r I: (Alexander de sancto elipidio et forrestarius.) „...ex dictis quorundam doctorum nostrorum qui dicunt...'

fol. 56 r I: (Forestarius in I. di. I. qu. ar. 3.)[50] „...ad idem arguit quidam alius doctor...'

fol. 66 v I: (Forestarius in I. di. I. qu.)[51] „...ad idem arguit quidam doctor noster sic.'

fol. 74 v I: (Jo. forestarius I. di. I. qu. I. ar. 4.) ‚Pro secunda opinione quidam doctor noster arguit.'

Über Johannes Forrestarii oder Forrestarius[52] wissen wir außer diesen Notizen bei Alfonsus Vargas Toletanus einstweilen nichts; denn die kurzen Mitteilungen bei Ph. Elssius[53], L. Torelli[54], J. F. Ossinger[55] gehen über Thomas de Herrera[56] zurück auf die Angaben bei Alfonsus, der ja von den Literarhistorikern gern als

---

Notiz angegeben: ‚Incipiunt questiones de divinis predicamentis cum eorum collibetis magistri Jacobi de Vitervio, sacre pagine professoris, archiepiscopi Napolitani ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini nec non et quodlibeta magistri Jacobi de Appamiis eiusdem ordinis.'

[48] Scholastik II. 4. (1927), 589.

[49] Cod. B. fol. 50 r II: ...art. 2.

[50] Clm. fol. 54 r II ebenso; Cod B. fol. 60 r I: forestarius in primo di. I. qu. 5. art. 3.

[51] Cod. B. fol. 75 r II ebenso.

[52] Cod. lat. F. 110 der Amploniana in Erfurt (Johannes von Wasia) bringt nur die Namensform: Joh. forrestarii (fol. 24 r I; fol. 30 r I; fol. 31 v I; fol. 40 r I.).

[53] *Encomiast. Aug.* (Bruxellis 1654), p. 375.

[54] *Secoli Agost.* V. 536.

[55] *Bibl. August.* 359.

[56] *Alphabet. Augustin.* I. 463.

Quelle benützt wird. Ossinger[57] wie Torelli verlegen die Heimat des Johannes Forrestarius nach Frankreich, in die Ordensprovinz Toulouse, ohne freilich einen Beleg anzugeben[58]. Die Notizen bei Alfonsus weisen darauf hin, daß Johannes einen Sentenzenkommentar verfaßt hat.

Bernardus Oliverii.

fol. 11 r II: (Bernardus oliverii im prologo pri. qu. 18. ar. pri.) ‚Contra secundam est opinio dicentium...'

fol. 24 v II: (opinio bernardi oliverii in prol. 1. qu. XI. ar. 1.) „...quedam opinio cuisdam doctoris nostri...'

fol. 45 v II: (Bernardus oliverii in primo di. 1. qu. 1. ar. 3. pte. 2.) ‚Arguit contra conclusionem meam quidam reverendus doctor de nostris...'

fol. 88 v II: (Bernardus oliverii in primo di. 3. qu. 8. ar. I.) „...quedam opinio cuiusdam reverendi doctoris nostri...'

fol. 89 r I: (Contra bernardum.) ‚Contra conclusiones istas sunt expresse duo art. parisienses...'

Bernardus Oliverii (Oliverius)[59], ein Augustiner der spanischen Provinz, erscheint als ‚magister theologiae' bei der kirchl. Prüfung und Verurteilung von 18 Artikeln des Durandus und Thomas Walleis im September 1313 in Avignon[60], wo er scheinbar als theologischer Berater an der Kurie bedeutendes Ansehen hatte. Wir treffen ihn wiederum 1335—1336 mit Benedikt XII. in der Frage der visio beatifica[61]; im Jahre 1337 (1. Oktober) wird er Bischof von Osca (Huesca)[62], 1345 (12. Jan.) von Barcelona[63], 1346 (26. Juni) von Tortosa[64], wo er am 14. Juli 1348 starb. Wir kennen zwei Schreiben

---

[57] J. F. Ossinger, l. c.: ‚Forrestarius Joannes, natione Gallus, Alumnus Provinciae Tolosae, Filius Coenobii Tolosani, vixit saeculo XIV...'

[58] Im *Chartularium* findet sich keine Angabe. Der dort (II. 620 n 1155, vom Jahre 1347) genannte Johannes de Foresta hat mit unserer Persönlichkeit wohl keine Berührung. Im *Auctarium Chartul. Univ. Paris.* tritt zwar der Name Johannes Forrestarii öfters auf, jedoch erstmals im Jahre 1373.

[59] Vgl. neben den wertvollen Notizen H. Denifle's im Chartularium II (siehe unten): L. Torelli, *Secoli Agostiniani.* V. 471; J. F. Ossinger, *Bibl. August.*, 642; H. Hurter, *Nomenclator.* II.^{3} 551; J. Lanteri, *Postrema saecula sex...* I. 81, der aber ganz von den vorausgehenden Werken abhängig ist.

[60] *Chartularium.* II. 419—23.

[61] *Chart.* II. 453.

[62] *Chart.* II. 425; K. Eubel. I. 378.

[63] *Chart.* l. c.; K. Eubel. I. 128.

[64] *Chart.* l. c.; K. Eubel. I. 223.

des Papstes Clemens VI. an ihn, als Bischof von Osca vom 18. Jan. 1344[65] und als Bischof von Barcelona[66] vom 22. Jan. 1345. H. Denifle erwähnt eine von ihm als Bischof von Osca gehaltene *‚Collatio facta in domo P(etri) Hispani Cardinalis‘,* welche in Bibl. Pembroch. Cantabrig. ms. 89 vorhanden sei. In der Münchener Staatsbibliothek findet sich in Clm. 15 956 fol. 95 ein *Tractatus Bernhardi Olyverii ord. erem. S. Aug. contra caecitatem Judaeorum,* ebenso in Clm. 18 280 fol. 274; in Clm. 7594 fol. 147: *Bernardi Oliverii excitatorium mentis in deum;* letzteres Werk, das dem Bischof Raimundus Gaston von Valencia (1312—48)[68] gewidmet ist, findet sich nach einer Mitteilung von Herrn Prälaten M. Grabmann auch in der Real Bibl. del. Escorial (b. III. 3.); dortselbst ist auch vom selben Verfasser ein *Tractatus de inquisitione antichristi* (c. II. 20. fol. 94).

Gregor von Rimini.

fol. 142 r II: (Gregorius Ariminensis.)[69] „... iuxta principalia quorundam modernorum...‘

fol. 143 r I: (Opinio prepositini, gregorii et hugonis.)[70] ‚quedam opinio antiqua quam nunc quidam moderni sequuntur...‘

fol. 168 v I: (Gregorius de arimino in primo di. 42. qu. I. ar. 2.) ‚quidam doctor noster arguit...‘

fol. 172 v II: (Gregorius de arimino in primo qu. ult.) ‚quidam doctor noster...‘

Gregor von Rimini[71] (Ariminensis), doctor authenticus, der stark ockhamistisch-nominalistisch gerichtete Augustinertheologe, im

---

[65] *Chart.* II. 545.

[66] *Chart.* II. 557.

[67] *Chart.* II. 425.

[68] K. Eubel, I. 542.

[69] Diese Notiz fehlt im Clm. und Cod. B.

[70] Clm. fol. 187 r I hat nur: prepositini; Cod. B. fol. 183 r I: prepositinus, gregorius, hugol.; es wäre das die einzige Stelle bei der Hugolinus genannt würde; auch in der Druckausgabe fol. 143 r I steht bei der Erwiderung des Alfonsus auf diese opinio nur: Responsio ad rationes prepositini. Hugolinus Malabranca kommt auch nicht in Frage, da er doch erst um 1352 seine Sentenzen in Paris gelesen hat; vgl. *Chartularium.* II. 536.

[71] Siehe die Notizen in den ordensbiographischen Werken der Augustiner, besonders J. F. Ossinger, *Bibl. August.* 74; J. Würsdörfer, *Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini.* Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. XX. 1. Münster i. W. 1917; F. Kard. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia,* 106; vgl. Ueberweg-Geyer, 588—89, 774.

Jahre 1345 (12. Januar) von Clemens VI. dem Kanzler der Universität Paris empfohlen, ut... infra unius mensis spatium magistralem cathedram et honorem ac docendi licentiam concedat[72], am 28. Mai 1357 zum Ordensgeneral erwählt († 1358), schrieb nach J. Würsdorfer seinen Sentenzenkommentar, der uns auch im Drucke vorliegt, in den Jahren 1341—1351. Diese Angabe kann vielleicht etwas enger gefaßt werden. Es ist nämlich auffallend, daß Alfonsus Vargas Toletanus von Gregor nur einige Sätze und zwar erst gegen Schluß seines Werkes erwähnt. Es wäre doch öfter, gerade in den Einleitungsfragen bei den erkenntnis-theoretischen Problemen Anlaß gewesen auf die nominalisierenden Tendenzen Gregors einzugehen. Warum tut es Alfonsus nicht? Schonende Rücksicht auf den Ordensmitbruder ist wohl bei dem offenen Kämpen, der selbst dem Ordenslehrer Aegidius freimütig gegenübertritt, nicht entscheidend. Ich möchte den Grund darin finden, daß der Kommentar Gregors von Rimini, der, wie bezeugt, im Jahre 1345, dem Jahre der lectura des Alfonsus, vor der Magisterpromotion stand, erst während der Sentenzenvorlesung unseres Autors in die Öffentlichkeit kam, so daß diesem die Ausführungen seines Ordensgenossen nur bei Behandlung der letzten Quästionen vorlagen. Die Tatsache, daß in der erwähnten abbreviatio des Johannes von Wasia (Cod. lat. F. 110 der Amplon. in Erfurt) im ersten Buche der Name Gregors auch erst gegen Schluß auftritt, während er in den Quästionen zum zweiten Buch, die wohl in irgend einem Zusammenhang mit der lectura des Alfonsus stehen, häufiger erscheint, würde auch diese Annahme nahelegen. Man darf für die Abfassung des Sentenzenkommentares Gregors von Rimini mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit die Jahre 1344—46 ansetzen[73]. Eine Untersuchung der Zitate bei Gregor könnte vielleicht noch nähere Anhaltspunkte bieten.

[72] *Chartularium*, II. 557 n. 1097.

[73] Aus dem angeführten Schreiben von Clemens VI. geht hervor, daß Gregor von Rimini im Januar 1345 bereits vor vier Jahren ‚ad legendas Sententias rediit Parisios, quarum lecturam ibidem commendabiliter consummavit'. Den Vorschriften für die Bakkalare entsprechend wird er nicht gleich als sententiarius begonnen haben, so daß von den vier Jahren wohl eines der letzten für die Sentenzenvorlesung in Frage kommt, eine Annahme, die durch die Bemerkungen in den Ausgaben bestätigt wird; im Explicit der Druckausgabe von 1503 (Venetiis) steht: „...qui legit Parisiis anno d. 1344'; ebenso findet sich diese Angabe nach Denifle, *Chartularium* l. c. in Bibl. Mazarin. ms. 342, in Bibl. Arsenal. ms. 512, in Bibl. Univ. Paris. ms. 196. Gregor las auf jeden Fall vor Alfonsus Vargas seine Sentenzenerklärung, nicht erst im selben Jahr, sonst würde ihn Alfonsus als socius bezeichnen und auf mündliche Äußerungen Bezug nehmen, wie er dies bei den folgenden Theologen getan hat.

Lucas de Massana (Messana).

fol. 57v II: (Lucas de massana.) ‚Contra illud quod dixi ... arguebat quidam de nostris reverendus doctor.'

Das Wort „arguebat" in seiner temporalen Form, wie auch der Titel ‚reverendus', den Alfonsus in der Regel nur den mündlich mit ihm disputierenden Kollegen zuteilt, sowie vor allem der Zusammenhang der Stelle innerhalb einer Reihe von anderen socii, die nur auf Grund mündlicher Auseinandersetzungen eingeführt werden, rechtfertigen die Annahme, daß Lukas von Messana zum Kreis der im Jahre 1345 in Paris mit Alfonsus Vargas Toletanus in der lectura sententiarum um die Erreichung der theologischen Magisterwürde sich mühenden Theologen gehört, deren Sätze und Argumente unter den Zitaten unseres Sentenzenkommentars eine bedeutungsvolle, im folgenden näher zu erläuternde Gruppe darstellen. Es bedarf daher die Notiz des Thomas de Herrera (l. c. II. 19): Lucas de Massana, vir doctus, ante annos 1342 scripsit commentaria in primum sententiarum. Eo enim tempore Alfonsus Toletanus super I. Magistri Sententiarum Lucam allegavit[74] — verschiedener Korrektur. Alfonsus schreibt erst nach 1345 seinen Kommentar, wie oben dargelegt wurde und aus den folgenden Ausführungen sich noch ergeben wird. Daß Lukas de Messana einen Sentenzenkommentar schrieb, steht nicht fest, kann auf keinen Fall aus unserer Stelle, auf die sich Thomas de Herrera allein beruft, geschlossen werden. Auf jeden Fall hat er einen solchen nicht vor 1345 geschrieben, da er ja für dieses Jahr sich als socius unseres Alfonsus erweist. Unser Autor führt die Gedanken seines Ordensbruders nicht mit Hinweis auf eine schriftlich niedergelegte opinio desselben ein, sondern bezieht sich ganz deutlich auf eine mündliche Disputation, in der Lucas neben den anderen ‚socii, qui mecum concurrebant in lectura' auftritt.

3. Gruppe: Zitate aus mündlichen Disputationen des Jahres 1345.

Ehe ich die Zusammenstellung und Erläuterung der Zitate bringe, die sich auf die nun schon mehrmals erwähnten mündlichen Auseinandersetzungen, vor allem auf die principia beziehen, halte ich eine kurze Wiedergabe der interessanten Bemerkungen, die sich in der ebenfalls schon genannten ‚lectio secunda' des Thomas von Straßburg finden, für wertvoll. Gerade sie tragen sehr für die klare Auffassung der ähnlichen Stellen bei Alfonsus Vargas

[74] Diese unzulängliche Notiz wird von den späteren Literarhistorikern weitergegeben: L. Torelli (l. c.) V. 536; J. F. Ossinger (l. c.) 586; H. Hurter, Nomenclator II[3], 543.

Toletanus bei. Was Thomas als Anhang bringt, das hat unser Autor bereits in den Gedankenbau des Werkes organisch eingearbeitet, wie er auch bei Anführung der mündlichen Erörterungen[1], die sich auf die vier principia des Jahres verteilen, gar keinen zeitlichen Unterschied mehr merken läßt, während bei Thomas dies deutlich zutage tritt.

Thomas von Straßburg führt zuerst die Sätze an ‚quas circa istam materiam posuit quidam venerabilis dominus et magister in primo suo principio sententiarum'. Dann sagt er: ‚quid gratia disputationis ego e contrario tenui cum in sententiis principiavi.'

‚Venerabilis dominus et magister prenotatus (am Rand der Druckausgabe: Concl. mgri Petri die croso[2]) in primo suo principio circa hominem damnatum posuit tres conclusiones ... probavit sic ... sed in primo meo principio posui concl. oppositam et hoc disputationis gratia et cum intentione proficiendi cum tanto magistro ... Posui hanc concl. ... probavi ... respondeo ad rationem istius reverendi domini et magistri ...

Sed antequam aliquid tangam de aliis duabus concl. volo recitare ea que prenotatus dominus et magister tribus suis sequentibus principiis adduxit contra ista. Et ut brevius transeam, singulis suis instantiis immediate adiungam responsiones quas in meis principiis contra huiusmodi instantias assignavi.

Arguit iste magister ... contra solutionem qua respondi ...
Istam probat ex distis meis ...
Ad istam respondeo ...
Secundo arguit ad idem ... ad istud dico ...
Tertia arguit ... Sed contra ...
Ad probationem illius, qua dixi quod ... respondet iste socius ... Ad primum est dicendum ...

Iterum in tertio suo principio iste venerabilis magister nititur infringere dictas meas responsiones ... Ad istud respondeo ...

Iterum in quarto suo principio iste venerabilis collega impugnat responsiones meas ... ad istud dico ... Secundo dico quod nec in dicto nec in scripto istius reverendi socii et magistri apparuit istud moderamen quod nunc apponit ... Etiam

[1] Über die Bedeutung dieser mündlichen Disputationen und ihren Zusammenhang mit den Sentenzenkommentaren hat C. Michalski, *Les courantes critiques.* p. 2 wertvollen Aufschluß gegeben.

[2] Über Petrus de Croso siehe oben; wenn Thomas seinen socius als ‚magister' ehrt, so bezieht sich dieser Titel auf dessen Tätigkeit als magister artium.

ex processu suo hucusque oppositum apparuit, quia quamvis in primo meo principio ipse personaliter sui gratia fuerit et ibidem audierit quod... tamen in suo secundo principio resumpsit... multa etiam alia quoad istam primam concl. adduxit iste socius in isto quarto suo principio... dicendum... Et hec de prima concl. istius socii ad presens sufficiant.

Secunda conclusio istius reverendi magistri... directe non contradico, sed pro tanto... posui...

Sed contra ista arguit predictus reverendus socius et magister in secundo suo principio... in tertio suo principio ipse vult ostendere... dico ad secundum quod ego in rescripto meo non sic habeo et si illa verba inveniuntur in cartula quam misi huic socio reverendo sicut bene credo quia eam cum festinacione scripsi propter quod verba singula non tantum limavi prout debui, tunc ad meum propositum huiusmodi verba reducendo dico...

Ad tertium dicendum... ut patet cuilibet meam rationem diligenter intuenti...

Aliaque contra ista dixit iste reverendus socius in quarto suo principio...

Tertia concl. istius reverendi domini et magistri... contra... posui directe contradictarias...

Sed contra ista arguit predictus socius et magister reverendus in secundo suo principio... Dicendum...

Sed contra ista arguit predictus reverendus socius et magister in tertio suo principio... hic nego... ad primum dico quod salva reverentia istius socii nec ex suo dicto nec ex scripto patere potuit quod concl. sua tantum deberet intelligi de talibus damnatis... quia ipse absolute in duobus suis principiis precedentibus et protulit et scripsit hanc concl. modo quo superius est expressa... ideo dixi in secundo meo principio... Ultimo quantum ad processum tertii sui principii... potest dici...

Sed contra ista iterum arguit supradictus socius et magister in quarto suo principio... dicendum...

Contra duos alios socios reverendos resumpsi in principiis istius lecture, quorum tamen dicta hic nolo scribere nisi quantum ad illa puncta que quibusdam meis dictis in prologo primi libri videatur repugnare...

Unus istorum probat sic (am Rand: frater Johannes de

carmelo[3])... Sed ista conclusio nec in se nec in suis motivis videtur posse stare... — — —

Et ad hec predictus socius multum eleganter respondet in secundo suo principio... primo arguam contra ista fundamenta... Secundo ostendam quod suis responsionibus obiectiones mee non sunt solute... alia dicta istius reverendi socii ulterius non recito...

Erat etiam alius socius concurrens mecum in lectura (Baccalarius ord. minorum), qui posuit eandem conclusionem... contra ipsum non faciam singularem processum...'

Aus diesen hochinteressanten Notizen des Thomas von Straßburg ergibt sich also für den Betrieb der principia folgendes[4]: Der sententiarius stellt in seinem ‚principium' Thesen auf und zwar werden seine Argumente nicht nur mündlich, sondern auch schriftlich bekannt gemacht. Die socii, concurrentes, die an dem principium ihres Kollegen teilnehmen, nehmen zu den vorgetragenen und schriftlich vorliegenden Sätzen in ihrem eigenen principium Stellung. Daß diese Stellungnahme nicht immer eine innere Gegensätzlichkeit zur Voraussetzung hat, erhellt deutlich aus den Worten des Thomas von Straßburg (disputationis gratia...). Der Opponent trägt seine Einwände nicht nur mündlich vor, sondern stellt sie dem Gegner auch schriftlich zu (cartula). In seinem zweiten principium wendet sich dann der Angegriffene wieder gegen seine Angreifer, worauf diese wieder Stellung nehmen, so daß die vier principia mit ihrem lebhaften Wechselstreit die Geister während des ganzen Schuljahres in Spannung halten.

Alfonsus Vargas Toletanus bezieht sich, wie gesagt, in seinem Sentenzenkommentar ebenfalls auf die Auseinandersetzungen in den principia. Freilich fehlen bei ihm die dienlichen technischen Angaben; jedoch zeigt sich deutlich auch bei ihm Rede und Gegenrede, responsio und solutio, welche nur als zusammengedrängte Wiedergabe des zeitlich auseinanderliegenden Meinungsaustausches der vier principia aufgefaßt werden können. Das Studium der Angaben des Thomas von Straßburg rechtfertigt überzeugend diese Annahme. Dadurch klärt sich auch die Frage, wie es möglich war,

[3] Vielleicht ist es Johannes de Vineta, für den im Jahre 1346 die Königin Johanna von Frankreich von Clemens VI. die Übertragung der Magisterwürde erfleht. Dabei bezeichnet sie ihn als ‚in sacra theologia baccalarium antiquum'; vgl. *Chartularium.* II. 598.

[4] Vgl. A. Birkenmajer, *Vermische Untersuchungen.* S. 93, 219; F. Kard. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia,* S. 41; Ch. Thurot, *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris.* Paris 1850.

daß Alfonsus die oft so weit ausgezogenen, mannigfach wechselnden Argumente seiner Kollegen mit ihren subtilen Entfaltungen in solchem Umfang und solcher Zuverlässigkeit wiedergeben konnte. Es standen ihm hiezu die schriftlichen (scripta, rescripta, cartula) Aufzeichnungen seiner concurrentes, sowie vermutlich auch eigene Aufzeichnungen zur Verfügung. Man braucht nicht anzunehmen, daß ihm bei Fertigstellung seines Sentenzenwerkes die fertigen lecturae seiner Kollegen als Quelle gedient haben.

Es seien nunmehr die von ihm zitierten Stellen kurz zusammengestellt.

Alfonsus von Portugal.

fol. 44 r II: (Responsio alphonsii de portugalia.)[5] ‚Sed ad istam rationem per aliquos reverendos patres et socios mecum concurrentes in lectura fuit responsum dupliciter... primo quidem fuit dictum... ista tamen evasio est nulla[6]... Et ideo dicebatur secundo[7]... Sed ista solutio minus continet veritatis quam prima, quod patet[8]...'

fol. 53 r I: (Magister alphonsus de portugalia.) ‚Et ideo respondebat ad eam quidam alius reverendus pater et magister dupliciter... ad probationem dicebat... Sed licet solutiones sint satis subtiles et pulchre non satisfaciunt tamen rationi...'

fol. 57 r II: (Magister alphonsus de portugalia.) ‚Ad idem arguebat quidam alius reverendus dominus et magister primo sic... Ex dictis meis... preterea arguit... et ad interrogationem factam de uno respondet per alterum... Assumptum probatur primo auctoritate scripture... secundo auctoritate dam. libro 2 c. 23 ubi sic ait... et 23. c. sui elementarii ait... preterea b. augustini in primo de trinitate... Item arist.... Item auctor. 6 principiorum... Item in libro de somno et vigilia... Item commentator 9. metaphi. commento 16 dicit... Et infra... Et 2. de anima commento 14. idem commentator ait... Preterea... — — —. Et confirmatur...'

fol. 58 v I: (Ad rationes magistri alphonsii.) ‚Ad primum vero alterius patris et socii concedo... ad secundum... ad tertium.., quartum... et ad confirmationem dico... Sed contra solutionem istam iste reverendus pater et magister arguit multipliciter...

---

[5] Clm. fol. 42 r I: Instantia alphoncii de portegalia concurrentis doctoris.

[6] Clm. fol. 42 r I: Contra alphonsum de portegalea arguit alphonsus de yspania.

[7] Clm. fol. 42 r I: Alia responsio alphonsii de portegalea.

[8] Clm.: Contra solutionem alphonsii de portegalea arguitur.

Ad primum istorum potest dici... Manet igitur conclusio.'

fol. 58 v II: ‚Juxta doctrinam quorundam...'[9]

fol. 70 v I: (Magister alphonsus de portugalia.) ‚...ad idem arguebat quidam alius reverendus magister et dominus qui mecum concurrebat in lectura... Istis tamen omnibus non obstantibus adhuc non auderem sic limitare dei potentiam...'

fol. 71 r I: (Ad rationes magistri alphonsi portugalensis.) ‚...et ad probationem que fundatur in dictis aureoli apparebit quid dicendum di. 17. ubi ostendetur...'

Der hiemit zitierte Theologe ist der vielseitig gebildete Gelehrte Alfonsus Dionysii de Ulispona, der im Jahre 1352 als Bischof von Evora[10] gestorben ist. Wenn ihn Alfonsus Vargas als ‚reverendus pater et magister' bezeichnet, so wird damit seine Stellung als magister artium hervorgehoben. Nach den Dokumenten des *Chartularium*[11] ging Alfonsus von Portugal nach dem Studium der Artes zur Medizin über, in der er bis zum Magister aufstieg. 1342 beginnt er das Studium der Theologie; 1345 treffen wir ihn ‚Parisiis Sententias actu legens'[12]. Damit deckt sich die Bemerkung des Alfonsus Vargas Toletanus über ihn: ‚qui mecum concurrebat in lectura.' Es wird also dadurch auch das Jahr 1344/45 für die lectura des Toletaners erwiesen. In dem Wort ‚dominus' für Alfons von Portugal könnte man vielleicht eine Andeutung seiner hohen kirchlichen Stellung sehen, da ja schon am 12. Jan. 1346 seine Ernennung zum Bischof von Idama (Egitanensis)[13] erfolgte. Um diese Zeit erfolgte erst die Redaktion unseres Sentenzen-Kommentars. U. Chevalier[14] bezeichnet Alfons von Portugal irrtümlich als ‚augustin'. Als solcher wäre er nicht ‚magister artium et medicinae' und nicht 1342 Domherr von Lissabon[15]. Seine schnell erfolgte Ernennung zum Bischof wird ihm wohl an der Herausgabe seiner lectura gehindert haben. Interessant ist die Bemerkung des Alfonsus Vargas zu einem Satze seines Kollegen: ‚ad probationem que fundatur in dictis aureoli' (fol. 71 r II)[16].

---

[9] Clm. fol. 57 r II: Argumenta alphoncii de portegalea et vernandi contra 3. et 4. concl.

[10] K. Eubel, l. c. I. 236.

[11] *Chartularium* an vielen Stellen; siehe Register.

[12] *Chartularium*, II. 558 n. 1098; das Schreiben ist datiert vom 23. Januar 1345.

[13] K. Eubel, l. c. I. 235.

[14] U. Chevalier, *Répertoire*... I. 167.

[15] *Chartularium*, II. 349.

[16] Vgl. über Alfons von Portugal die wertvollen Angaben von A. Birkenmajer, l. c. S. 17, 94, 212.

Fernandus.

fol. 46 r II: (Magister fernandus in p°.)[17] ‚Preterea ad idem arguebat quidam reverendus dominus et compatriota qui mecum concurrebat in lectura ...'

fol. 46 v I: (Responsio ad rationes fernandi.)

fol. 51 r II: (Magister fernandus.)[18] ‚Sed ad istas duas rationes respondebatur per quosdam reverendos patres et magistros meos qui mecum concurrebant ... Primo namque respondebat quidam reverendus dominus et compatriota[19] negando minorem quia dilectio ut dicebat est essentialiter cognitio ... Et ad probationes quibus probavi[20] quod ... respondebat ... voluntas et intellectus in creaturis non distinguuntur realiter, ut dicebat ... voluntas, ut dicebat, est potentia cognitiva. ... ad auctoritates quibus probavi oppositum ... respondebat dicens quod ...'
(Contra magistrum fernandum.) ‚Ista tamen responsio non satisfacit nec rationes quibus probavi propositionem oppositam sunt solute. Et ideo ostendam quod ...'

fol. 57 r I: (Fernandus.)[21] ‚Sed contra conclusionem in se multipliciter fuit argutum per reverendos patres et magistros qui mecum concurrebant in lectura, primo quidem arguebat quidam reverendus dominus et compatriota ...'

fol. 57 v I: (Ad rationes magistri fernandi.) ‚Istis tamen et similibus non obstantibus adhuc videtur mihi dicendum ut prius ...'
‚Sed contra solutionem istam arguebatur a multis ... Primo quidem ab illo reverendo patre et socio[22] cuius est ratio ...'

fol. 57 v II: (Magister fernandus.)[23] ‚Sed iste rationes non videntur impedire solutionem datam ...'
‚Sed contra conclusionem istam[24] iste doctor arguebat ... Hic respondeo[25] ...'

---

[17] Clm. fol. 43 v II und Cod. B. fol. 45 r I: Magister Vernandus; der obige Zusatz: ‚in primo' ist nicht am Platze, da die zitierte Ansicht nur auf eine mündliche Ansicht sich bezieht.

[18] Clm. fol. 49 r II: Opinio vernandi concurrentis istius doctoris in lectura theologie.

[19] Clm. fol. 49 r II: ‚... respondebat quidam meus compatriota.'

[20] Clm. fol. 49 r II: ‚... probabatur ...'

[21] Clm. fol. 55 v I: Magister Fernandus et alphonsus de portegalea.

[22] Clm. fol. 56 r I: Instancia Vernandi contra responsionem datam; Cod. B. fol. 62 r II: Magister fernandus.

[23] Clm. fol. 56 r I: Ad rationes Vernandi ad primam.

[24] Clm. fol. 56 r II: Instancia Vernandi contra responsionem datam.

[25] Clm. fol. 56 r II: Responsio ad argumentum Vernandi.

fol. 58 r II: ‚Sed contra solutionem istam[26] reverendus socius arguebat dupliciter...'

‚Ad primum istorum dico ... ad secundum ... potest responderi...'

Die Persönlichkeit dieses Fernandus ist aus den Angaben des Alfonsus Vargas Toletanus nur allgemein bestimmbar; das *Chartularium* bietet keinen Anhaltspunkt für nähere Feststellung. A. Birkenmajer[27] sagt, daß er „wahrscheinlich nicht identisch ist mit Fernandus Roderici O. Min. (vgl. Chart. II. 558)". Auffallend ist, daß der Name Fernandus in dem von Denifle im *Chartularium*[28] mitgeteilten Bittschreiben vom 1. August 1346, in dem 27 Bakkalaurei der Theologie an der Universität Paris Papst Clemens VI. um ‚beneficia ecclesiastica' ersuchen, fehlt, während ein anderer socius des Alfonsus Toletanus, Johannes Ferrati[29] (siehe unten) als Gesuchsteller auftritt. Es scheint also, daß Fernandus um diese Zeit schon Inhaber einer Pfründe war, worauf auch vielleicht der Titel ‚dominus' (— der bei Anführung des Johannes Ferrati fehlt —) hinweisen mag. Aus den Bemerkungen des Alfonsus Toletanus geht hervor, daß Fernandus aus der Heimat unseres Autors stammt (compatriota), daß er im Jahre 1345 mit ihm als sententiarius tätig war und daß er bereits als magister artium Rang und Stellung besaß.

Durch glücklichen Zufall glaube ich die Persönlichkeit näher bestimmen zu können. In einem Codex des Klosters Tegernsee, jetzt Clm. 18 223 findet sich fol. 233 v ein *‚Sermo ad clerum de sancto Augustino factus a magistro fernando de hyspania episcopo in Avinione presentibus cardinalibus anno domini 1352'*. Durch einen Hinweis am Rand wird besagt, daß dieser Sermo sich auch gedruckt findet[30], nämlich unter den *Sermones de sanctis* des Jordanus de Quedlinburg O. S. A.[31] Dort (fol. 132 als 150. sermo) trägt er die Überschrift: Sermo de sancto augustino. Factus a magistro fernando de hyspania, persona seculari et episcopo in avinione presentibus omnibus cardinalibus. Anno dom. 1352. Dieser ‚magister fernandus', der als Bischof in Avignon am Feste des hl. Augustin 1352 eine Ansprache hält, ist zweifellos

---

[26] Clm. fol. 56 v I: Instancia Vernandi contra solutionem datam.

[27] A. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen,* S. 94.

[28] *Chartularium,* II. 594.

[29] V. Rose (l. c.) S. 385 scheint Fernandus mit Johannes Ferrati zu identifizieren, wozu weder Anlaß noch Möglichkeit besteht.

[30] ‚Iste sermo habetur in libro impresso de sanctis sermonum magistri Jordani et est sermo centesimus quinquagesimus.'

[31] Siehe Inkunabel der Münchener Staatsbibliothek: 2° Inc. s. a. 746.

niemand anderer als der nach K. Eubel[32] am 16. Juli 1352 zum Bischof von Calahorra-Calzada (Calaguritan. et Calciaten.) ernannte Bischof Fernandus (Emmanuel), von Eubel bezeichnet als ‚adiac. de Saldania in eccl. Legionen., theol. prof., diac.', der dann später am 6. April 1362 Bischof von Burgos[33] wird und 1365/66 stirbt. Nach Angabe Eubels trägt er zudem den Geschlechtsnamen Vargas, so daß die Bezeichnung ‚compatriota' bei Alfonsus Vargas Toletanus eine wohlbegründete Bedeutung hat. Da dieser Fernandus als Archidiakon von Saldania in guter kirchlicher Stellung war, erklärt sich sein Fehlen in dem oben erwähnten Bittgesuch, wie auch der Titel ‚dominus', den ihm Alfonsus zuerteilt.

Die Ansprache in Avignon am Feste des hl. Augustin 1352 dürfte wohl durch seine unmittelbar vorausgehende Ernennung zum Bischof veranlaßt worden sein[34].

Johannes Ferrati.

fol. 51 v II: (Nachdem Alfonsus Toletanus die von Fernandus vorgebrachten Argumente gelöst hat): ‚manet igitur propositio... Et ideo respondebat ad ipsam secundo quidam alius socius et magister reverendus... Et ad probationem respondebat... primo quidem dicebat quod ratio magistri iohannis ferrati[35] non probat conclusionem quam intendo, quia tantum probat ut patet cuicumque intuenti[36] quod dilectio potest sine cognitione...'

‚Secundo respondebat...'

(Contra solutionem magistri iohannis fer.) ‚Sed nec illa solutio sufficit ut videtur... Et ideo primo ostendam rationem quam adduxi... non esse solutam, secundo confirmabo propositionem illam...'

---

[32] K. Eubel, I. 156.

[33] L. c. I. 151.

[34] Unser Fernandus ist wohl identisch mit Fernandus de Yspania, von dem in Cod. 16133 der Bibl. Nat. in Paris fol. 2r—5r die Schrift: *De specie intelligibili* erhalten ist. Initium: ‚Queratur utrum forma intelligibilis diferat ab actu intelligendi et arguitur quod sic.' — ‚Explicit questio de specie intelligibili utrum diferat ab actu intelligendi determinata a Ferrando de yspania.' Diese Angabe verdanke ich Herrn Prälaten Grabmann.

[35] Hier ist die ursprüngliche Randnotiz in den Satz des Textes geraten; korrig.: ‚ratio (---) non probat...'; vgl. Clm. fol. 49 v II: (responsio magistri ferrati ad dicta.) ‚Et ideo --- dicebat quod ratio non probat; vgl. Cod. B. fol. 53 r I.

[36] Der Ausdruck weist auf eine schriftliche Grundlage hin.

fol. 55 r II: (Magister iohannes ferrati.)[37] ‚Arguebat tamen in speciali quidam reverendus socius qui mecum concurrebat in lectura...'
(Responsio rationes iohannes ferati.)

Dieser Johannes Ferrati[38] ist den Bezeichnungen gemäß, wie die beiden vorausgehenden, ebenfalls ein Bakkalaureus der Theologie, der als magister (sc. artium) im Jahre 1345 um das theologische Doktorat sich bemühte. Schon im Jahre 1342 treffen wir ihn als ‚baccalareus biblicus', wie das *Chartularium*[39] zeigt. 1346 (1. Aug.) findet sich, wie schon erwähnt, sein Name unter den 27 Bittstellern an Clemens VI. mit folgender Angabe: ‚Item Johanni Ferrati, presbytero Baiocens. dioec., magistro in artibus et bacellario in theologia.'[40] Nochmals zeigt sich sein Name im Jahre 1349 in einem Rotulus mit 16 Bakkalaurei (‚qui compleverunt Sententias'), die sich an die Kurie um Verleihung eines kirchlichen Benefiziums wenden[41]. Weitere Angaben über ihn finden sich nicht.

Bakkalaureus O. P.

fol. 52 r I: ‚Ad secundam vero respondebatur per quosdam reverendos socios dupliciter...'
(Quidam ordinis predicatorum.) ‚primo quidem respondebat bachalarius predicatorum interimendo maiorem. Et ad probationem... dicebat...'
(Contra predicatorem.) ‚Ista tamen solutio non videtur satisfacere...'

fol. 52 r II: (Responsio predicatoris.) ‚Ad istam rationem iste reverendus pater respondit. Et primo reducit rationem contra me...'
(Contra rationem predicatoris.) ‚Sed licet ista sint pulchre dicta, non sufficiunt tamen rationi, ostendo ergo...'

fol. 52 v I: (Responsio predicatoris ad ista.) ‚Sed ad ista respondebat reverendus pater predictus... ad primum dicebat. ... ad secundum... ad tertium... dicebat...'
(Contra responsionem istius predicatoris.) ‚Iste tamen solutiones non satisfaciunt et ideo insto contra eas...'

---

[37] Cod. B. fol. 59 r I: Magister Johannes ferranti.

[38] Clm. fol. 49: ferrati; Cod. B. hat die Form: Johannes Ferranti, Ferranti.

[39] *Chart.* II. 596.

[40] L. c.

[41] L. c. II. 654 n. 1175.

fol. 52v II: (Responsio predicti predicatoris.) ‚Sed adhuc respondebat predictus pater et magister[42]...'
(Contra responsionem dicti predicatoris.) ‚Sed iste solutiones non satisfaciunt ut videtur...'

fol. 57r I: (Nach den Argumenten des Fernandus): ‚preterea ad idem arguebat quidam alius reverendus bachalarius predicatorum...'[43]

fol. 58r II: (Responsio ad rationes predicatoris.) ‚Ad primum vero alterius reverendi patris et magistri concedo...'

Dieser ‚bachalarius predicatorum', der als socius des Alfonsus, somit als sententiarius des Jahres 1345 auftritt, ist nach der Vermutung von A. Birkenmajer[44] der im *Chartularium*[45] zweimal genannte Dominikaner Petrus de Salgis. Die Wiedergabe der mit ihm geführten Auseinandersetzung durch Alfonsus ermöglicht uns eine sehr lebhafte Vorstellung von dem scharfsinnigen, oft in spielerische Subtilitäten ausfließenden Gedankenwechsel bei diesen Disputationen.

Rodulfus O. Min.

fol. 57v I: (Rodulphus minor.)[46] ‚Ad idem arguebat quidam reverendus baccalarius primo sic...'

---

[42] Clm. fol. 50r II fehlt: ‚et magister', wohl mit Recht, da ja ein Ordensmitglied nicht magister artium war, es sei denn, daß er schon vor seinem Ordenseintritt diesen akademischen Grad erlangt hatte, wie z. B. Johannes Quidort von Paris O. Pr.; vgl. F. Kard. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*... S. 38.

[43] Cod. B. fol. 61v II: (Baccalarius predicatorum.) ‚Ad idem arguebat quidam alius reverendus dominus et magister...'

[44] A. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen*... S. 94.

[45] *Chartul.* II. 526 u. 550. Er wird im Jahre 1342 als ‚Lector in conventu Tholosano' ernannt und deswegen ‚ab officio prioratus Tholosani' entbunden. Ende Mai des Jahres 1344 wird er vom Generalkapitel ‚ad legendum Sententias Parisius anno sequenti' bestimmt. Dieser Wortlaut besagt, daß Petrus de Salgis erst 1345 zur Aufnahme der Sentenzenvorlesung kommen sollte, so daß wohl erst das Schuljahr 1345/46 in Betracht kommt und unter dem ‚socius' des Alfonsus vielleicht besser der vom selben Generalkapitel 1344 (Ende Mai) ‚ad legendum Sententias Parisius isto anno' (also 1344—45) ausersehene fr. Guillelmus Munerii, der nach *Chartularium*, II. 550 (n. 1091 Anm. 2) schon im Jahre 1350 als ‚magister', und 1351 ‚actu regens' erscheint, zu verstehen ist.

[46] Clm. fol. 56r I: Landulphus de ordine minorum; im selben Zusammenhang jedoch: Ad rationes rudolphi; Cod. B. fol. 62v I: Landulphus minor.

fol. 166 v I: (Magister rodulphus ordinis minorum.) ‚Circa rationem istam quidam reverendus doctor ordinis minorum qui tertius post me incepit sic procedit: quia primo probat quod ista ratio in consimili forma per omnia potest fieri contra conclusionem veram quam ipse et ego tenemus. Secundo ostendit quod si illa ratio demonstrat contra doctorem illum contra quem ego posui conclusionem istam demonstrat etiam contra me et ad hominem. Tertio respondendo ad eam declarat quod simpliciter et ad rem nihil probat contra conclusionem illam veram quam ego una cum ipso teneo. Ex hoc infert quarto quod doctor ille qui tenebat conclusionem oppositam de preterito: quam tamen ut dicit ipse non tenet similiter potest ad rationem respondere ...‘

fol. 166 v II: „...et istam reverendus doctor concedit una mecum. unde respondendo ad quartam rationem magistri Johannis scoti per quam contra me et contra eum probat... dicit expresse ...‘

‚His premissis venio ad rationem suam et dico... apparet per deductionem suam ipse enim arguit sic... hec sunt formaliter verba sua et patet ex dictis... hec sunt verba sua nihil addito nihilque remoto et videtis expresse sicut prius quod ...‘

fol. 169 v II: (Rodulphus minor.)[47]

Dieser Rodulfus ordinis Minorum ist wohl kein anderer als Radulfus de Cornaco, für den nach Ausweis des *Chartularium*[48] der Generalminister Fortanerius am 9. August 1346 von Clemens VI. eine Empfehlung zur Verleihung des magisterium in theologia erbittet. In dem Bittgesuch wird Radulfus de Cornaco als ‚baccalarius formatus in sacra theologia‘ bezeichnet, was zu den Angaben unseres Sentenzenkommentares paßt.

Magister Johannes Scotus.

fol. 162 v I: (Magister Johannes scotus.) ‚Contra secundam conclusionem quidam reverendus doctor qui quartus post me incepit hoc ordine procedit: quia primo solvit rationes meas. Secundo contra conclusionem in se et eius deductionem ponit tres conclusiones et ideo primo ostendo rationes meas non esse solutas per eum. Secundo solvam rationes eius ...‘

---

[47] Diese Stelle bezieht sich wahrscheinlich nicht auf Rodulfus, sondern auf den im folgenden genannten Magister Johannes Scotus.

[48] *Chartularium.* II. 597 n. 1132.

fol. 162v II: ‚... Ista tamen responsio salva semper reverentia doctoris videtur mihi nulla quia expositio data ad auctoritatem b. Aug. est ad placitum et expresse contra intentionem ipsius ... non credo illum reverendum doctorem velle concedere ...'

fol. 163r I: ‚Preterea iuxta finem istius solutionis dicit iste doctor... et istum dictum inter alia fuit mihi valde mirabile ... cur ergo negat Aug. hoc dixisse cum sit textus eius expressus ... hec est expressa sententia be. Aug. ut patet ibidem. sic igitur apparet quod expositio illa est ad placitum data et contra intentionem Aug. nec illud potest esse dubium videntibus textum eius ... expositio est mihi valde mirabilis: textus dicit ... sed glossa dicit ... si sic liceret exponere dicta sanctorum et textum sacre scripture pro certo modicum posset ex dictis concludi ... illud quod addit ... utique verum est per dei gratiam ...'

fol. 163r II: ‚Ad secundam vero rationem que fundabatur in dictis anshelmi iste doctor respondet ... Istam responsionem non oportet multum impugnare: quia ex quo de plano negat anshelmum in manifesta [corrig: materia, Clm. fol. 219r II.] quam sic exquisite anshel. tractavit: satis impugnat seipsum et pro certo ubi iste doctor contradiceret anshel. sicut facit in proposito quia dicit eum dicere falsum ego tamen libentius tenerem cum anshel. quam cum eo responsionem ... et ideo ad presens dimitto ...'

fol. 164r I: ‚... Secundam vero quam iste doctor dicit me posuisse non posui nec ponit eam anshel.'

fol. 169r I: ‚Contra secundam conclusionem est opinio quorundam modernorum satis communis hodie, verum quia contra conclusionem illam simul et quartam quidam reverendus doctor qui post me quartus incepit multa pulchra et subtilia dixit que inferius ... adducentur.'

fol. 169v II: (Rodulphus minor.)[49] ‚Contra secundam conclusionem et quartam reverendus doctor ille qui quartus post me incepit sicut dicebatur superius pulchra dixit et subtilia ... licet unus de doctoribus suis dicat contrarium ...'

---

[49] Ich glaube diese Stelle auch auf Johannes Scotus beziehen zu sollen, trotz der Randnotiz und zwar wegen der Textbemerkung des Alfonsus: qui quartus post me incepit; auch der Inhalt weist darauf hin. Rodulfus hat als dritter nach Alfonsus das principium gehalten. Wenn man diese Stelle für Johannes Scotus deutet, dann würde die Bemerkung: ‚unus doctor de suis' auf die Zugehörigkeit zu einer Ordensschule hinweisen. — Träger dieses Namens finden sich im *Chartularium* mehrere; vgl. die Angabe *Auctarium Chart.* I. 79: ‚1345 licentiatus fuit Johannes de Lythona Scotus ...; 1348 dominus Johannes Rede Scotus ... determinavit.'

fol. 170 r II: (Contra magistrum rodulphum.)

fol. 170 v I: (Responsio ad rationes landulphi [corrig: rodulphi.])

Die Persönlichkeit dieses Namens konnte ich nicht näher bestimmen. Bemerkenswert ist die Schärfe, mit der Alfonsus gegen ihn argumentiert. Es handelt sich um einen sententiarius des Jahres 1344—45, der in der Reihenfolge der principia als vierter nach Alfonsus auftritt: qui quartus post me incepit.

Franciscus de Tarvisio.

fol. 162 r II: ‚Ultima conclusio est quod... cuius oppositum quidam reverendus doctor ordinis predicatorum ponit in vesperiis suis...' (Magister franciscus de tarvisio.)

fol. 164 r II: (Magister franciscus de tarvisio predicator.) ‚Contra quartam conclusionem quidam doctor ordinis predicatorum in vesperis suis arguebat sic...'

Dieser Dominikanertheologe Franciscus de Tarvisio (Beluno) hat nach dem Zeugnis des *Chartularium*[50] im Jahre 1343 in Paris die Sentenzen gelesen und am 2. Dezember 1345 das Lizentiat erhalten. Alfonsus erwähnt seine vesperiae, einen der letzten Akte und Leistungen, die der Doktarand vor seiner Magisterpromotion zu bestehen hatte[51]. Dies Ereignis fällt in die Zeit der Sentenzenvorlesung des Alfonsus, also 1344—45, und zwar zeitlich nach einem der principia, da ja, wie sich zeigt, Franz von Tarvisio gegen eine These unseres Autors Stellung genommen hat.

Interessant ist die im Laufe der Auseinandersetzung von Alfonsus gebrachte Erklärung: ‚Ista responsio non est nova nec per modernos doctores inventa: sed hugo. de sacra. li. primo parte secunda c. 18. et ipsam videtur sequi magister in hac 38. di. c. ulti. et 39. loquens de predestinatione et prescientia dei et expressius di. 4. simul[52] et ponit eam petrus de tarentarum[53] li. I. d. 39. qu. I. et doctor noster li. I. di. 39. qu. I. expresse concedit quod...' (fol. 164 v II.)

---

[50] *Chartularium.* II. 500 n. 1036; vgl. 526, 538, 592; H. Hurter, *Nomenclator.* II.[3] 637.

[51] Vgl. die Ausführungen von J. Koch, *Durandus de S. Porciano,* S. 160 ff., wo über diese Einrichtung Näheres dargelegt wird.

[52] Der Text von Clm. fol. 221 v II lautet: „...et 39. per totum. Et expressius di. 40. cap. 4[0] loquens de predestinatione et prescientia dei simul. Et ponit eam...'

[53] Clm. fol. 221 v II: ‚Tharentasia.'

Johannes de magno monasterio.

fol. 85 r II: (Magister iohannes de magno monasterio.) ‚Contra tertiam conclusionem quidam reverendus socius qui mecum concurrebat in lectura posuit quod supposita distinctione reali inter intellectum et voluntatem intellectus est potentia ita libera sicut voluntas ...'

fol. 85 v II: „... per istum socium reverendum ... peto ab isto reverendo socio ...'

Wer ist dieser socius des Alfonsus, der durch die Randnotiz als Johannes de magno monasterio bezeichnet wird? Jedenfalls ein sententiarius des Jahres 1344—45. Seine Gedanken werden auf Grund einer mündlichen Äußerung vorgelegt, können also nicht leicht handschriftlich nachgeprüft werden, zumal die Stellungnahme bei derlei Anlässen, wie oben schon bemerkt wurde, nicht immer aus sachlicher Überzeugung, sondern oft nur disputationis gratia erfolgte. An unserer Stelle spielen moraltheologische und moralpsychologische Probleme eine auffallende Rolle, ein Umstand, der uns unwillkürlich an die Gedankengänge des im Jahre 1347 von der Pariser Universität verurteilten Zisterziensers Johann von Mirecourt[54] erinnert. Ein Blick in den Sentenzenkommentar dieses Theologen, der uns in mehreren Handschriften vorliegt[55],

---

[54] Über Johann von Mirecourt vgl. Ueberweg-Geyer, 590 und 783, wo auch die wertvollen Forschungen von A. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen*, 91 ff., F. Kard. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia* 103—106, 273 und verschiedene Mitteilungen von C. Michalski genannt werden; sehr lehrreich sind die Dokumente und Angaben im *Chartularium* II, 505, 568, 569, 590, 592, 610, 613.

[55] Für vorliegende Arbeit wurde der Sentenzenkommentar eingesehen, wie er uns in Ms. 370 der Erlangener Universitätsbibliothek vorliegt. Diese Hs. enthält nicht nur die Quästionen zum 2. Sentenzenbuch, sondern auch zum 3. und 4. — Die Blätter sind leider nicht gezählt. — Jedes Buch ist eingeleitet mit dem üblichen principium, das auch hier wie bei Thomas von Straßburg sehr interessante Andeutungen über den Betrieb dieser Einrichtungen gibt. (Vgl. auch die Proben die A. Birkenmajer, l. c. S. 111 nach Cod. Prag. 419 wiedergibt.) Das erste Blatt beginnt: Secundus liber sententiarum. Circa principium secundi sententiarum quero istam questionem: utrum quecumque realitas finita sit a deo realiter et effective producta. Et arguitur quod non ...' Im Laufe des principium spielt die Auseinandersetzung mit einem socius eine Rolle. (Nach A. Birkenmajer bezeichnet Cod. Crac. 1184 fol. 2 r I diesen näher als „... Nigrum Monachum, scilicet dominum Johannem Normannum ...') Man beachte folgende Angaben: ‚Et hoc posuit venerabilis socius in suo principio ... posuit idem socius et probavit multipliciter in suo principio. In secundo vero principio idem coloravit ... — — — Istud argumentum reduxi contra venerabilem

sowie die Tatsache, daß Johann von Mirecourt im Jahre 1345 an der Pariser Universität die Sentenzen las[56], rechtfertigt die Vermu-

---

socium probando oppositum sue octave conclusionis principalis... respondit ven. socius... quia maior sua non fuit ista... sed fuit ista... sine dubio non recordor utrum proferendo principium protulerim istam maiorem... sed scio quod tradidi sibi in scripto et erat intentionis mee hoc protulisse... numquam posuit illud in argumento suo ut patet per scriptum suum...' u. dgl. mehr. Zu Beginn des 3. und 4. Buches ist auch die collatio erhalten, anknüpfend an das Schriftwort: ‚Verbo domini celi firmati sunt.' Der Wortlaut der Quästionenüberschriften stimmt im allgemeinen mit der Fassung überein, die uns A. Birkenmajer, l. c. 106 f. bietet. Es seien die Varianten unter Zugrundelegung der Zählung von A. Birkenmajer angegeben: lib. II. qu. 3: „... producere vel creare potuit...', qu. 4: „...infinitus persona essentia vel potentia'; qu. 9 steht erst nach qu. 14; qu. 18: ‚Utrum solius viatoris arbitrium libere...'; qu. 20: „...possit velle libere...'; lib. III. qu. 2: „...assumpserit carnem humanam...; qu. 3: „...opera temporaliter futura...'; qu. 5 fehlen die Worte: ‚in unitate Spiritus Sancti'; qu. 6 fehlt; qu. 7: „...in instanti precise...'; qu. 9: „...possit precise per instans.'; qu. 10 fehlen die Worte: ‚vel in hoc instanti non demeretur', vorher heißt es: ‚demeretur'; lib. IV. qu. 2: „...omni alio sibi formaliter possibili...'

[56] Diese von H. Denifle, F. Kard. Ehrle, C. Michalski, l. c. vertretene Ansicht, die sich auf das Schreiben Clemens VI. vom 23. Juni 1345 (*Chartularium.* 568 n. 1111) stützt, lehnt A. Birkenmajer l. c. S. 110 ab und nimmt das Jahr 1346—47 als das Jahr der lectura des Johann von Mirecourt an. Er betont, daß in dem Verurteilungsdokument vom Jahr 1347 (*Chartularium.* II. 613 n. 1147) in den Worten: ‚Articuli lecti ...anno Domini MCCCXLVII...' „ein direktes Zeugnis, daß Johann im Jahre 1347 Vorlesung hielt" sich finde. Doch scheint mir dieses Zeugnis nicht so bestimmt zu sein. Die von Birkenmajer ausgewertete Stelle lautet nach Angabe des *Chartularium* (II. 613*) auf Grund verschiedener dort angeführter Handschriften: ‚Articuli lecti per magistros anno Dom. MCCCXLVII [et prohibiti] omnibus baccalareis qui legerunt et qui legent Sententias sub pena...' Denifle betont ausdrücklich, daß sich diese Stelle allein auf die Sätze Johanns von Mirecourt beziehe. Man vergleiche die dort ebenfalls angegebene Bemerkung einer Wiener Handschrift: ‚Articuli fr. Johannis de Merecuria, Ord. Cisterc., condempnati per Robertum de Bardis, cancell. Parisius, de consensu magistrorum anno Dom. MCCCXLVII.' Der Ausdruck: ‚lecti per magistros' besagt also nicht das Vorlesen der Artikel durch die Bakkalaurei, sondern die amtliche Verlesung und Bekanntmachung durch die Prüfungskommission, so daß darin kein Anhaltspunkt liegen dürfte für die Annahme, daß Johann von Mirecourt erst im Jahre 1347 gelesen habe. Eher fordert diese Stelle, daß im Jahre 1347 die lectura des Johann von Mirecourt schon einige Zeit vorüber sein muß, da die verurteilten Sätze doch wohl aus seiner schon veröffentlichten lectura genommen wurden. Gerade die von Birkenmajer ange-

tung, daß dieser Johannes de magno monasterio[57] identisch ist mit dem Zisterzienser. Man merkt auch, wie Alfonsus die angeführte opinio als ein Produkt willkürlicher Neuerungssucht[58] behandelt.

---

gebene declaratio des Johann von Mirecourt zu den strittigen Sätzen, welche er im Jahre 1347 an den Minoriten Pastor de Serrescuderio richtete, zeigt an, daß seine lectura schon abgeschlossen ist und schriftlich für die Öffentlichkeit vorliegt und daß die daraus gezogenen Sätze schon eine gewisse Zeit in Behandlung sind — ein Umstand, der eine längere Zeit voraussetzt und sich am besten erklärt, wenn man die Ansicht sich zu eigen macht, daß Johann von Mirecourt im Jahre 1345 seine Sentenzen gelesen hat.

[57] Die Bezeichnung: ‚de magno monasterio' kann ich nicht weiter erklären. Es läßt sich wohl ein maius monasterium feststellen, das spätere Marmoutier bei Tours, ein Benediktinerkloster, und Marmoutier im Elsaß, auch Benediktinerkloster (vgl. U. Chevalier, *Rep. des sources hist.* Topo.-bibl. II. 1852—53); vgl. *Chartularium.* II. 625, wo ein Rotulus facultatis theol. Univ. Paris. vom 19. Mai 1349 einen ‚fratrem Johannem de Blesis monachum monasterii Majoris, monasterii prope Turon. Ord. S. Bened., magistrum in theologia' aufweist. Schon 1329 (*Chart.* II. 669) tritt ein Johannes de Majori Monasterio, wohnhaft in monasterio S. Benedicti auf. — H. Hurter, *Nomenclator.* II.[3] 239 bringt auch bei einem Zisterzienser, namens Jacobus, die Bemerkung: ‚monachus O. Cist. Majoris monasterii.'

[58] fol. 83 v II: ‚Confirmatur quia b. Aug. et ceteri doctores sancti, quorum dicta sunt nobis auctoritates ubicumque loquuntur de materia ista dicunt... nusquam vero legitur in dictis eorum... et non solum in dictis eorum, sed nec in dictis philosophorum quod non videretur possibile si intellectus esset potentia libera sicut est voluntas ut ad placitum aliqui fingunt...'

II. Teil:

Die theologische Einleitungslehre des Alfonsus Vargas Toletanus.

Vorbemerkung.

Wenn ich nach diesen umfangreichen, aber kaum gänzlich nutzlosen literargeschichtlichen Ausführungen zur Darstellung der theologischen Grundprinzipien des Alfonsus Vargas Toletanus übergehe, so ist es wohl nicht gefordert erst weitläufig auf die Entwicklungsgeschichte der theologischen Einleitungsfragen einzugehen; ich darf mich mit einer mehr thetisch gehaltenen Wiedergabe der Ideen unseres Autors begnügen, zudem ja die einzelnen Fragen gerade durch ihre polemisch-eklektische Haltung von selbst jeweils ideengeschichtliche Bemerkungen und Erläuterungen mit sich bringen werden. Über die Entwicklung und geschichtliche Bedingtheit der theologischen Einleitungslehre der Scholastik gibt bereits E. Krebs in seiner inhaltsreichen Untersuchung[1] guten Aufschluß. Krebs führt die Begründung der scholastischen Einleitungsprobleme mit Recht auf das Bestreben zurück, augustinisch-theologische Tradition mit den aristotelisch-philosophischen Prinzipien auszugleichen. „Durch den Versuch, Aristotelismus und kirchliche Theologie zu verbinden, war das Problem gegeben: Ist die Theologie, wie wir sie nach Augustinus und seinen Anhängern verstehen, eine Wissenschaft im aristotelischen Sinn? Läßt sich überhaupt der augustinische Begriff des theologischen Wissens auf Grund der präziser werdenden Erkenntnis- und Wissenslehre noch festhalten? Welches sind die letzten Prinzipien, die Beweismethoden, der Gegenstand, das Ziel der Theologie?...“ E. Krebs, der die Entwicklung der Einleitungsfragen bis zum anfangenden 14. Jahrhundert

---

[1] E. Krebs, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der Defensa doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis.* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XI. 3—4.) Münster i. W. 1912, 27 f.

geführt hat, bietet für die vorliegende Arbeit dankenswerte Anknüpfungspunkte[2].

Das 14. Jahrhundert übernimmt die theologische Einleitungslehre bereits als ein Stück methodischer Tradition von der Hochscholastik mit deren ganzem Gedanken- und Formengut, es trägt die Fragen in längst typisierten Formulierungen weiter und beantwortet sie jeweils in der Richtung und Denkart, in der ein Autor steht. Gerade in den Einleitungsfragen offenbart sich am deutlichlichsten die philosophische und theologische Grundstimmung eines Denkers, hier begegnen sich ja in offizieller Auseinandersetzung zwei Welten: Menschenweisheit und Offenbarung, Philosophie und Theologie, Wissen und Glaube. Bei der Gewalt der Probleme ist es begreiflich, daß sich manch heißes Ringen vollzog. Gewiß unterscheidet sich die theologische Einleitungslehre der Scholastik, auch noch der Spätscholastik, von der Behandlung desselben Teiles im System einer modernen Dogmatik. Die inneren Grundlagen der Theologie waren dem Glaubenden fest und unerschütterlich, die Welt der Offenbarung, ihre Tatsächlichkeit und Bestimmtheit, war

[2] Nicht unerwähnt darf ich lassen, daß folgende Werke in der Untersuchung dieser Probleme mir viel Grundlagen, Hinweise und Anregungen gaben: M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode.* I. Freiburg i. B. 1909; II. 1911; Derselbe, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kard. Matthaeus von Aquasparta.* Wien 1906; Derselbe, *Die Lehre von Glauben, Wissen und Glaubenswissenschaft bei Fra Remigio de' Girolamo O. Pr.* († 1319) in Divus Thomas, Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Freiburg i. Schw. 1929, 129—146; M. Grabmann gibt gegen Ende dieser Untersuchung (S. 145—46) mit Hinweis auf die verdienstvolle Arbeit von M.—D. Chenu O. P., *La théologie comme science au XIII. siècle.* Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, II (1927), 31—71 die Gründe an, die bei Thomas von Aquin zum Ausbau der theologischen Wissenschaftslehre geführt haben. „Der hl. Thomas hat als erster unter den scholastischen Theologen sich für die Verwertung dieses modus artificialis (der Artistenfakultät) auf theologischem Gebiet in weitem Umfange ausgesprochen und hat den strengen aristotelischen Wissenschaftsbegriff, wie er in den Analytica Posteriora entwickelt ist, auch auf die Theologie in Anwendung gebracht." — Weiter seien genannt P. Minges, *Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus.* Paderborn 1908; R. Dreiling, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli.* (Beiträge XI, 6), 1913; B. A. Luyckx, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras.* (Beiträge XXIII, 3—4), 1923; B. Rosenmöller, *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura.* (Beiträge XXV, 3—4), 1925; J. N. Espenberger, *Grund und Gewißheit des übernatürlichen Glaubens in der Hoch- und Spätscholastik.* Paderborn 1915; K. Heim, *Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis Schleiermacher.* Leipzig 1911.

zu tief im Bewußtsein des Theologen, als daß es sich ihm um das Sein oder Nichtsein einer Theologie, um die Begründung des Glaubens handelte, wenn er die Grundfragen untersuchte; was ihn beschäftigte, das ist die Anwendung menschlicher Wissenschaft und Wissensgesetze auf das Gebiet des Glaubens, das ist die Feststellung der Rechte und Möglichkeiten unserer Vernunft gegenüber den geoffenbarten Wahrheiten, das ist die Bestimmung des Ranges und Charakters der Theologie im System der Geistesgebiete. Für eine erschöpfende dogmatische Methodologie, zu der seit Melchior Cano[3] die Einleitung zur Theologie fortschreitend sich gestaltete, fehlte der Scholastik noch Bedürfnis und Voraussetzung.

Was uns bei Alfonsus Vargas Toletanus die Kenntnis seiner diesbezüglichen Ausführungen wertvoll macht, ist nicht in erster Linie seine eigene positive Anschauung — dazu ist er zu wenig originell und zu wenig systematisch, organisch aufbauend; ein Thomas von Straßburg würde unter diesem Gesichtspunkte mehr Interesse verdienen —, sondern das ist seine Arbeit als Kritiker und Eklektiker, das ist seine Auseinandersetzung mit den Zeitgenossen, seine polemische Haltung, die mitten in der oft heiß drängenden Problematik des Nominalismus sich müht bei allem Fortschritt die Gedanken seiner Schule zu wahren und zu schirmen. Gerade durch die oft weitausführende Kontroverse mit den verschiedenen Richtungen, mit Scotus und seinen Schülern, mit Ockham und seinen Anhängern, mit den Theologen des 13. Jahrhunderts und selbst mit den eigenen Ordenstheologen erhält die Behandlung der Einleitungsprobleme bei ihm einen ideengeschichtlichen Reiz, wenn auch zugleich erhöhte Schwierigkeit für das Verstehen und Erklären seiner eigensten Ideen.

Nach Brauch und Übung behandelt Alfonsus die theologischen Grundfragen in dem oben schon erwähnten Prolog des Sentenzenkommentars. Daß auch der Aristoteleskommentar für das Verständnis dieser Quästionen von großem Wert ist, wurde schon betont. Desgleichen finden sich unter den Distinktionen des ersten Buches häufige Bemerkungen, die unsere Probleme berühren.

Als Schema der Untersuchung legt Alfonsus, wie es seit Bonaventura ziemlich allgemeiner Brauch ist, die Vierteilung nach der causa formalis, materialis, efficiens, finalis zugrunde[4]. Die Frage

---

[3] Vgl. A. Lang, *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises.* (Münchener Studien zur historischen Theologie. Heft 6.) München 1925.

[4] Belege für diesen Brauch bringt E. Krebs l. c. S. 28 und 2*. Er zitiert Bonaventura, Joh. Peckam, Aegidius Romanus, Richardus de Mediavilla, Durandus; hiezu gehört auch J. D. Scotus, der (prol. I. sent.) ebenfalls

nach der causa efficiens wird jedoch bloß registriert und angedeutet, ohne weitere Ausführung, da darüber keine Schwierigkeit bestehe[5]. Der tiefe Offenbarungsglaube sieht in der Herkunft und Quelle des Glaubensinhaltes kein Problem. Die articuli fidei sind in ihrem Daseinsrecht unproblematisch.

1. Causa formalis theologiae[6].

Theologisches Erkennen, Glaube und Wissen.

Das Kernproblem dogmatischer Einleitungsfragen, vor allem für die Scholastik, liegt verschlossen in dem Satz: Ist die Theologie eine Wissenschaft? Mit stetig wachsendem Interesse tritt seit dem vollen Eintreten der aristotelischen Wissenschaftslehre in das mittelalterliche Denken die Scholastik an diese Frage heran, immer tiefer gräbt die grübelnde Spekulation, immer weiter bauen sich die wechselnden Argumente, so daß der Theologe des 14. Jahrhunderts für dieses Problem bereits eine Fülle von Lösungen vorfindet und er es als seine Aufgabe betrachten kann unter den vielen Meinungen seine eigene festzustellen und mit neuen Argumenten zu versehen. So treffen wir auch Alfonsus am Eingang seiner Untersuchung an der nicht leichten Arbeit das Gedankenmaterial der Zeitgenossen zu prüfen und auswählend seinen eigenen Standpunkt zu begründen. Es kehrt bei ihm mancher Gedanke und Beweisgang wieder, der schon anderen Denkern als Waffe gedient hat, mancher Standpunkt wird umfochten, der schon bei anderen im Bereich lebhafter Erörterung gestanden ist; alle Phasen des spekulativen Ringens um das Problem lassen ihre Spuren erkennen.

---

ausdrücklich die vierfache causa zu Grunde legt. Dieses Schema war auch in den Einleitungen zu den Erklärungen aristotelischer Schriften in der Artistenfakultät im Gebrauch.

[5] ‚Verum quia de efficiente non est magna difficultas, quia nulli catholico debet esse dubium quin hec sacratissima doctrina sit divinitus inspirata iuxta illud prima Petri primo: spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti homines. Iccirco dimissis questionibus ad genus cause efficientis pertinentibus ... quero.‘ Prol. qu. 9. (fol. 37 r II). — Vgl. die Äußerung des Hervaeus Natalis (Krebs, 1*): ‚De efficiente enim non est controversia inter doctores et ideo omitto.‘

[6] In der Darstellung glaube ich mit guten Gründen mich an die methodische Struktur der Quästionenfolge halten zu sollen. Eine von der Stoffordnung des Prologs losgelöste Disposition dürfte durch die Eigenart des Alfonsus, dessen Sätze nur kritische Bemerkungen und Stellungnahme zu einer vielgestaltigen Reihe verschiedenster Ansichten sind, sehr schwierig, wenn nicht geradezu zweckwidrig sein.

a) Theologia de potentia dei absoluta — Außerordentliche Erkenntnis der theologischen Wahrheiten.

Mit der Fragestellung der ersten Quaestio[7] unterscheidet Alfonsus von der tatsächlichen, auf Grund der Anordnung Gottes jetzt allgemein gültigen Ordnung des Seins und Erkennens die absolute Möglichkeit Gottes um damit sich die Frage vorzulegen: Kann der Mensch auf Erden auf einem außerordentlichen Wege zur evidenten Erfassung der theologischen Wahrheit gelangen, so daß er damit ein Wissen im eigentlichen Sinne besitzt? Wohl hat diese Frage in den Erlebnissen der Mystik und ihrer außerordentlichen Gottesschau eine reale Veranlassung und innere Berechtigung, jedoch in der Periode unseres Denkers ist sie bereits ein Produkt der nach Neuheiten suchenden Spekulation, zu einem Spielfeld oft unentwirrbarer Subtilitäten und schier dialektischer Akrobatie geworden. Ihre Behandlung enthält wohl nicht uninteressante erkenntnistheoretische Diskursionen und Beiträge zum Verständnis der seit J. D. Scotus so lebhaft gewordenen Untersuchung der cognitio intuitiva et abstractiva; wenn man aber die Quästionen der einzelnen Denker des 14. Jahrhunderts über dieses Problem liest, besonders die Weiterbildungen und oft bis zur Unbegreiflichkeit geführten Modifikationen der Nominalisten zu verstehen sich müht, dann muß man der Auffassung von C. Michalski beipflichten, der in dieser von Scotus angebahnten Unterscheidung der intuitiven und abstraktiven Erkenntnis eine der Ursachen für den Skeptizismus des 14. Jahrhunderts erblickt[8].

Alfonsus stellt sich diese Frage nicht als erster. Thomas von Straßburg[9] hat sie ebenfalls schon vorgelegt und zwar in etwas klarerer Formulierung. Etwas auffallend erscheint die Fassung bei dem abbreviator des Alfonsus, Johannes von Wa-

---

[7] ‚Circa prologum istius operis queritur primo utrum aliqua notitia evidens de veritatibus theologie sit possibilis viatori de potentia dei absoluta que sit scientia proprie dicta.' (fol. 9 v I.)

[8] C. Michalski, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV. siècle.* p. 2, 3. Der verdienstvolle Forscher hat gerade dieser Frage ein besonderes Augenmerk geschenkt. Er hat das Schicksal derselben im 14. Jahrhundert bei den einzelnen Denkern skizziert und läßt deutlich erkennen, wie in den Erörterungen dieses Problems viel entgegengesetzte Auffassungen und Anlaß zu Kritik und Skepsis vorliegen. Ich beschränke mich darauf diese Frage im Blickfeld des Alfonsus Vargas Toletanus darzustellen.

[9] Thomas von Straßburg (I. Sent. prolog. qu. 3.): Utrum certa scientia et evidens notitia eorum que ponit fides catholica per divinam potentiam possit communicari viatori infra terminos vie simpliciter manenti.

sia[10], der sich in der inhaltlichen Durchführung der Quästio getreu an die Vorlage hält. Wie sich die übrigen Denker seit Scotus um das Problem mühten, zeigen die verschiedenen Fragestellungen[11] derselben; jedoch darf hinter der ziemlich gleichen Fassung der Frage nicht auch die gleiche inhaltliche Auffassung des Problems gesucht werden. Bei Ockham z. B. scheint die Frage in eine andere Richtung zu gehen als bei Thomas von Straßburg oder unserem Autor.

Ehe Alfonsus die Frage löst, bestimmt er zunächst in peinlicher Unterscheidung die hier zusammentreffenden Begriffe: viator, veritates theologice, notitia evidens (scientia). Es handelt sich ja bei der ganz spekulativen Inangriffnahme des Problems mehr um den Beweis der logischen Verträglichkeit der

---

[10] Johannes de Wasia (Cod. Amplon. lat. F. 110, fol. 17 r I) qu. 1: Utrum a viatore naturali industria concurrente solum dei generali influentia possit de aliquo certitudinaliter acquiri noticia scientifica.

[11] Vgl. Petrus Aureoli (I. Sent. prolog. qu. 4.): Utrum dari possit a deo lumen aliquod viatori cuius virtute theologicae veritates scientifice cognoscantur. — Wilhelm von Ockham (I. Sent. prolog. qu. 1.): Utrum sit possibile intellectui viatoris habere notitiam evidentem de veritatibus theologicis. — Franciscus de Mayronis (Quodlibet qu. 4.): Utrum deus possit revelare suam essentiam alicui viatori abstractive; (qu. 5): Utrum deus possit revelare suam essentiam intuitive alicui viatori; vgl. auch die Quästionen des Franciscus de Mayronis im Prolog seines Sentenzen-Kommentars, welche zum ideengeschichtlichen Verständnis dieser Frage sehr dienlich sind. — Landulfus Caracciolo, der getreue Interpret des Johannes Duns Scotus beginnt den Prologus seines Sentenzen-Kommentars mit der Frage: Utrum de deo possit communicari aliqua noticia viatori pro statu vie und führt die Quästio in vier Artikeln durch: ‚Primo ostendam in quo differunt noticia abstractiva et intuitiva et quod inter eas est noticia media. 2°. ostendam quod deus possit noticiam abstractivam communicare de natura sua viatori in statu vie. 3°. quamvis in natura divina omnia sunt idem realiter, tamen propter aliquam non ydemptitatem ex natura rei deus possit communicare abstractivam de uno non communicando de reliquo quod non est sibi ex natura rei idem. 4°. ostendam quod deus possit communicare noticiam intuitivam mediam inter intuitivam et abstractivam de natura sua viatore non existente totaliter extra statum vie' (Cod. 338 der Erlangener Univ.-Bibl., fol. 2 r II.) — Johannes von Rodington (I. Sent. prolog. qu. 2): Utrum viator possit habere evidentem notitiam de veritatibus theologicis. (Cod. Vat. lat. 5306, fol. 4 r I.) — Daß auch innerhalb der Augustinerschule diese Frage erörtert wurde, zeigt neben Thomas von Straßburg (siehe oben) auch Michael de Massa, dessen erste Quästio im Prologus lautet: Utrum de divina essencia respectu istorum que fide predicamus ipsa (?) haberi possit a viatore sciencia proprie dicta intuitiva vel abstractiva. (Cod. Florenz, Bibl. nazional. Conv. soppr. C. 8, 749, fol. 1.)

in Frage stehenden Begriffe als um den Tatsachenbeweis. Daß gerade damit eine arge Versuchung zu bloßen Begriffskünsteleien und von allen Gegebenheiten losgelöster, logischer Konstruktionstechnik nahelag, kommt in der von Alfonsus wiedergegebenen und weitergeführten Kontroverse deutlich zum Ausdruck.

Unter viator versteht Alfonsus den Menschen, der noch nicht die ihm auf Grund göttlicher Ordnung mögliche Glückseligkeit besitzt und noch im Stande der Verdienstlichkeit steht[12]. Die diesbezüglichen Definitionen von Wilhelm von Ockham[13] und Johannes von Rodington[14] werden als ungenügend kritisiert, wenn auch beide, wie ersichtlich, für die Fassung seiner Definition von Einfluß waren. Schon hier zeigt sich unser Theologe in seiner im ganzen Sentenzenwerk zutage tretenden Art: Er ist wohl selbstständig, jedoch nicht neu schöpferisch, organisch entwickelnd, sondern er befaßt sich kritisch-polemisch mit den Sätzen und Gedanken seiner Zeitgenossen, die er teils in einzelnen Punkten übernimmt, teils ablehnt.

Unter veritates theologice versteht er Wahrheiten, die wir bei der jetzigen Ordnung des Erkennens allein durch den Glauben festhalten, nicht durch Erfahrung oder Beweis der Vernunft, wenn wir auch davon irgend eine Kenntnis haben[15]. Mit dieser Definition, die schon einen stark fideistischen Zug verrät, stellt Alfonsus sich ausdrücklich in Gegensatz zu Wilhelm von Ockham, der die veritates theologiae einteilt in übernatürlich und natürlich erkennbare Wahrheiten (supernaturaliter et naturaliter cognoscibiles, l. c.). In dieser Abgrenzung und Formulierung ist unser Autor wohl von Johannes von Rodington nicht un-

---

[12] ‚Viator est ille qui non habet beatitudinem sibi possibilem de potentia dei ordinata et est in statu merendi.' (Prolog. qu. 1 a. 1, fol. 9 v II.) Vgl. die inhaltlich gleiche Definition des Thomas von Straßburg: ‚Tamdiu viator manet viator quamdiu nec est damnatus nec beatus nec ad purgatorium destinatus.' (I. Sent. prolog. qu. 4.)

[13] Ockham (I. Sent. prolog. qu. 1 a. 1): ‚Intellectus viatoris est ille, qui non habet notitiam intuitivam deitatis sibi possibilem de potentia dei ordinata.'

[14] Johannes von Rodington (I. Sent. prolog. qu. 2 a. 1, Vat. lat. 5306 fol. 4 r II): ‚Per istum terminum: viator intelligo cognoscentem per speculum et est in statu merendi.' Rodington hat seinerseits auch schon die Definition Ockhams kritisiert.

[15] ‚Per se veritates theologice revelate de quibus nunc agitur sunt tantum ille quibus firmiter adheremus solum per fidem, non per experientiam vel rationem demonstrativam, etiam si de facto habeamus aliquam notitiam.' (Prolog. qu. 1 a. 1, fol. 9 v II.)

abhängig, der mit fast wörtlich übereinstimmender Fassung, seinen Lehrer Joh. D. Scotus verteidigend, sich gegen Ockham wendet[16].

Von vornherein stellt also Alfonsus die eigentlichen theologischen Wahrheiten außer den Bereich der natürlichen Erfahrung und Vernunft, um das Glaubensmoment stark zu betonen. Damit will er jedoch die Bedeutung der natürlich erkennbaren Wahrheiten, wie die Erkenntnisfähigkeit und Stellung der Vernunft keineswegs herabdrücken, wie sich in der weiteren Ausführung zeigen wird; aber er unterscheidet schon hier sorgsam und entschieden die theologia revelata von der acquisita und stellt zwischen beide eine starke unübersteigbare Schranke.

Die natürlich erkennbaren Wahrheiten, wie die Erkenntnis der Existenz, Einheit, Weisheit, Güte Gottes bezeichnet er als eigentliche (per se) metaphysische Erkenntnisse, die man wohl zur theologia acquisita rechnen dürfe, aber nicht zur theologia revelata. In unserer Frage bezieht sich das Problem nur auf diese engumgrenzten, nach unserer gegebenen Weltordnung nur durch den Glauben erfaßbaren theologischen Wahrheiten. Kann im Sinne absoluter Möglichkeit der Erdenmensch als Erdenmensch von diesen Wahrheiten eine wissenschaftlich evidente Erkenntnis erhalten? Indem Alfonsus kurz die verschiedenen Begriffsstufen des Wortes scientia umschreibt[17], geht er dazu über die notitia evidens in langen Erörterungen zu behandeln. Ich kann nicht umhin die etwas umständlichen, breit angelegten Ausführungen in möglichster Kürze vorzulegen, da gerade die Auffassung der einzelnen Erkenntnisarten auch die darauf aufgebauten Thesen klärt und die darüber lebhaft sich abwickelnde Kontroverse verständlich macht.

Es werden bei Alfonsus vier Erkenntnisarten unter dem Begriff der notitia evidens zusammengefaßt: notitia intuitiva, abstractiva, superintuitiva, discursiva sive deductiva, die im einzelnen, wie folgt, charakterisiert werden.

---

[16] Johannes von Rodington (Prolog. qu. 2 a. 1, Vat. lat. 5306 fol. 4 r II): ‚Per tales intelligo veritates quibus adheremus solum per fidem vel adheremus, si nihil haberemus nisi fidem, licet de facto habeamus aliquam notitiam, licet non demonstrativam.‘

[17] ‚Distinguo de habitu scientifico quia potest accipi communiter proprie et magis proprie. Communiter quidem accipitur pro notitia mentis clara vel enigmatica cum adhesione firma et sic fides potest dici scientia... proprie autem accipitur pro notitia mentis quacumque firma ratione comprehensa et sic distinguitur a fide non tamen a sapientia... Scientia igitur proprie dicta est notitia mentis scibilis infallibilis firma ratione comprehensa... Magis proprie vero accipitur pro notitia mentis rerum temporalium firma ratione comprehensa et sic scientia distinguitur a sapientia... Scientia igitur sic sumpta est notitia mentis scibilis infallibils non eterni sed temporalis firma ratione comprehensa.‘ (fol. 10 r I.)

Das intuitive Erkennen.

Das intuitive Erkennen ist eine cognitio facialis, eine unmittelbare Aufnahme eines Objektes auf Grund seiner wirklichen und gegenwärtigen Existenz[18]; daraus zieht Alfonsus die Folgerung: Gott erkennt also die Geschöpfe nicht von Ewigkeit her intuitiv, da die Geschöpfe nicht von Ewigkeit her immer in Wirklichkeit existiert haben; demnach ist auch die intuitive Erkenntnis nicht die vollkommenste, denn das ewige Erkennen Gottes ist vollkommener. Alfonsus fordert also für den Begriff und das Zustandekommen der intuitiven Erkenntnis die reale, wirkliche Gegenwart des erkannten Objektes. Er bestreitet daher die Ansicht des Petrus Aureoli, der die Möglichkeit einer intuitiven Erkenntnis auch ohne das tatsächliche Gegenwärtigsein eines Objektes beweisen will, indem er auf die Wahrnehmungen bei Traumgesichten, Furchtgebilden, Sinnestäuschungen u. dgl. als Erfahrungsbeispiele hinweist[19]. Alfonsus löst der Reihe nach die Einwände, indem er betont, daß es bei all den angeführten Beispielen sich nicht um wahre Erkenntnisse handle, sondern um Täuschung des inneren Sinnes[20].

Das abstraktive Erkennen.

Die abstraktive Erkenntnis ist das Erfassen eines Objektes, nicht auf Grund der tatsächlichen, wirklichen Gegenwart, sondern durch ein geschöpfliches Abbild, so wie wir durch die species abwesende Dinge erkennen[21]. Es ist nach Alfonsus klar, daß intui-

---

[18] ‚Notitia intuitiva est cognitio rei in seipsa actualiter et presentaliter existentis.' (fol. 10r II.)

[19] Diese Ansicht spricht Petrus Aureolus im Prolog seines Sentenzenkommentars aus (qu. 2 a. 2 u. 3), wo er sich zuerst mit Hervaeus Natalis über den Begriff der abstraktiven Erkenntnis auseinandersetzt und sich schließlich auch in der Bestimmung der intuitiven Erkenntnis sogar gegen Scotus richtet. Aureolus meint, sowie es in der Natur oder durch künstliche Wirkung vorkomme, könne auch Gott ‚facere notitiam corrupto termino et re presentaliter non existente'. Diese Ansicht hat Wilhelm von Ockham übernommen und weiterentwickelt; vgl. C. Michalski, *Les courants philos.* p. 7.

[20] Schon Gerard von Siena (I. Sent. prolog. qu. 4 a. 3) hat diesen Einwand gegenüber Aureolus gemacht. Jedoch hat Aureolus selbst schon diesen Einwand vorwegnehmend zu lösen versucht: ‚realitas visionis non exigit realem presentiam obiecti existentis, quamvis exigat eam veritas visionis, pro eo quod veritas addit super realitatem visionis respectum conformitatis ad rem.' (I. Sent. prolog. qu. 2 a. 2.)

[21] ‚Notitia abstractiva est cognitio rei in eius representativo creato qualiter cognoscimus res absentes per earum species.' (fol. 10v I.)

tive und abstraktive Erkenntnis das gleiche Objekt unter dem gleichen Gesichtspunkt haben können, daß sich die abstraktive Erkenntnis nicht nur auf die Wesenheit, sondern auch auf die Existenz eines Dinges beziehen kann, daß aber die intuitive, bezüglich der Evidenz viel vollkommener ist als die abstraktive. Gott, so folgert Alfonsus weiter, erkennt die Geschöpfe von Ewigkeit her nicht abstraktiv. Beide Erkenntnisarten unterscheiden sich absolut genommen (quantum ad absoluta) nicht wesentlich (specie), wohl aber in ihrer Fühlungnahme mit dem Objekte (attingentia ad obiecta).

In diesen wenigen Sätzen liegt der Anwurf verwickelter Kontroversen, die seit Anfang des 14. Jahrhunderts über die genannten Erkenntnisbegriffe sich entfaltet haben. So wendet sich Alfonsus unmittelbar anschließend gegen die von dem Scotusschüler Landulfus[22] vertretene Ansicht, daß sich diese beiden Erkenntnisarten auch absolut genommen wesentlich unterscheiden, wie er anderseits an der durch die Randnotiz dem Augustiner Bernard Oliverii[23] zugeschriebenen Meinung Kritik übt, als ob auch in der attingentia ad obiecta kein wesentlicher Unterschied sei.

Ich übergehe die langen dialektischen Erörterungen, halte aber dafür, daß mit der genauen Unterscheidung dieser beiden Erkenntnisarten auch die ganze in der Quästio vorgelegte Kontroverse sich begründet und erklärt. Es ist nicht einfach aus der verwickelten Polemik heraus den Standpunkt des einzelnen Denkers kritisch gerecht zu erfassen, allzu viel des Negativen, Eklektischen tritt uns entgegen, um die oft sehr unter dem Druck der Opposition geformten Sätze in ihrem absoluten Wert betrachten zu können. Mir scheint, daß Alfonsus in seiner Kritik nicht immer klar vorgegangen ist, jedenfalls den wesentlichen Punkt nicht immer bestimmt genug hervorgehoben hat. Wenn er sagt: ‚notitia intuitiva et abstractiva non distinguuntur per obiecta, sed per modum tendendi in obiectum'[24], so ist das gewiß sein wohlbegründeter Standpunkt, er scheint aber diese Voraussetzung auch von den Gegnern zu fordern, die aber, wie mir dünkt, in der Unterscheidung von intuitiver

---

[22] Landulfus (I. Sent. prolog. qu. 1 a. 1): ‚Dico ergo quod iste noticie aliter differunt et de hoc pono 5 conclusiones. prima est quod iste due noticie differunt penes obiecta formalia. probo... 2. concl. est quod... differunt specifice... 3. concl. est quod... differunt penes representatum... 4. concl. est quod... differunt penes complexum et incomplexum... 5. concl. est quod... diferunt penes connotata.' (Cod. 338, Erlangener Univ.-Bibl. fol. 3r II, 3v I.)

[23] Die Randnotiz weist auf den Sentenzenkommentar des Bernardus Oliverii (prolog. I qu. 18 a. 1) hin.

[24] l. c. fol. 11v I.

und abstraktiver Erkenntnis diesen ‚modus tendendi in obiectum' nicht so stark betonen, wenn sie ihn auch berücksichtigen.

Es sei zur besseren Beleuchtung dieses Punktes die scotistische und ockhamistische Anschauung in aller Kürze skizziert. Die neue Untersuchung von E. Hochstetter[25] über das Erkenntnisproblem bei Wilhelm von Ockham hat in den schwierigen Fragenkomplex sehr wertvolle Lichtung und Klarlegung gebracht.

Franciscus de Mayronis, der Scotusschüler, faßt die Auffassung seines Lehrers über die intuitive und abstraktive Erkenntnis, von der Scotus an verschiedenen Stellen seiner Werke redet[26], kurz zusammen in die Sätze: ‚Cognitio intuitiva est illa quae est de re in seipsa vel in aliquo repraesentativo eam superminenter continente[27]; cognitio abstractiva est illa quae est in aliquo repraesentativo non continente supereminenter obiectum'[28]. Wir sehen hier sofort die Veranlassung zum Ausdruck ‚representativum creatum' in der Definition der abstraktiven Erkenntnis des Alfonsus. Er besagt nichts anderes als ‚in aliquo repraesentativo non continente supereminenter obiectum', wobei als Gegenstück eben das ‚repraesentativum eam (sc. rem) supereminenter continens' gedacht ist, wie dies bei der Erkenntnis Gottes in bezug auf die Schöpfung angenommen wird.

Franz Mayron unterzieht die — in den von ihm formulierten Sätzen allerdings nicht erschöpfend dargestellte — Begriffsbestimmung des Scotus einer klärenden Kritik und hebt das wesentlich Unterscheidende hervor, wenn er sagt: Die intuitive Erkenntnis sei jene, die sich auf das wirklich Existierende, so wie es ist, bezieht, ganz gleich, ob sie auf direktem oder indirektem Wege zustandekomme[29]; die abstraktive Erkenntnis dagegen sei jene, welche ihr Objekt von allen Gegebenheiten der aktuellen Existenz abstrahiert, ganz gleich, ob sie durch ein Vorstellungsmittel (repraesentivum)

---

[25] E. Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham.* Berlin-Leipzig, 1927. Vgl. besonders die Ausführungen S. 27 ff. über die cognitio intuitiva und S. 62 über das inkomplexe abstraktive Erkennen.

[26] Vgl. z. B.: *Oxon.* II. d. 3. qu. 5 n. 6; IV. d. 10 qu. 8 n. 5.

[27] *Quaest. quodlibet.* qu. 5. (Venetiis 1507.)

[28] *Quaest. quodlib.* qu. 4; vgl. auch Franciscus de Mayronis, Prol. I Sent. qu. 2.

[29] ‚Intuitiva est quae est existentis, ut existens est, sive fiat immediate per obiectum, sicut cum Angelus intuetur suam essentiam sive fiat per repraesentativum, quemadmodum deus intuetur creaturas per sua exemplaria.' *Qaest. quodlib.* qu. 5.

sich vollzieht oder ohne ein solches, wenn z. B. Gott die Erkenntnis unmittelbar eingieße und die Verursachung ersetze[30].

Franz Mayron sieht also, die scotische Umschreibung bedeutend modifizierend, das wesentlich Unterscheidende der beiden Erkenntnisse nicht — wie dies bei Alfonsus so stark zum Ausdruck kommt — im Modus der zur Erkenntnis eines Objektes führt, nicht in der motio oder causatio, welche bei der intuitiven Erkenntnis das real gegenwärtige und existierende Ding, bei der abstraktiven das repraesentativum wäre, sondern im absoluten Erkenntnisinhalt.

Noch weiter hat Wilhelm von Ockham diese Auffassung getrieben: Er hat in der ersten Quästio seines Prologs zum Sentenzen-Kommentar über diesen Punkt soviel Negatives und Kritisches zusammengestellt, daß es wahrlich Mühe und Schwierigkeit bereitet den Kern seiner Anschauung nur einigermaßen deutlich auszuschälen. Ockham schreibt nicht „in einer durchgearbeiteten Theorie, sondern unausgeglichen, in mehrfachen Ansätzen, mit manchen Wiederholungen und Korrekturen. Es kommt vor, daß er eine Behauptung ein paar Seiten später als irrtümlich widerruft"[31].

Entschieden betont Ockham, daß sich beide Erkenntnisarten nicht etwa unterscheiden durch die formalen Bestimmungsgründe, wonach bei der intuitiven Erkenntnis die Sache in ihrer wirklichen Existenz das Erkenntnisobjekt bestimme, während bei der abstraktiven ein anderer bestimmender Faktor, in dem die Sache ein erkenntnistheoretisches Sein (esse cognoscibile) besitzt, vorliege[32]. Nach Ockham ist, wie E. Hochstetter es ebenfalls ausspricht, das entscheidende Merkmal der notitia intuitiva der durch sie gegebene

---

[30] ‚Abstractiva est illa quae abstrahit suum obiectum ab actuali existentia... sive fiat per repraesentativum ut cum per speciem trianguli cognoscitur triangulus, sive sine repraesentativo ut cum deus eam infudit immediate supplendo causalitatem. notitia abstractiva abstahit ab actuali existentia et non existentia — a praesentia et non praesentia — ab omni causatione — ab omni motione, quia obiectum non movet nisi ad actum causandum.' (l. c. qu. 4.)

[31] So umschreibt E. Hochstetter (l. c. S. 28) treffend die Art Ockhams und damit die Schwierigkeit seiner Interpretation.

[32] ‚Non distinguuntur... per rationes motivas formales, quod scilicet in cognitione intuitiva res in propria existentia est motiva per se obiecti, in cognitione abstractiva est aliud motivum in quo res habet esse cognoscibile sive sit causa virtualiter continens ipsam rem ut cognoscibilem, sive sit effectus, puta ut species et similitudo repraesentative continens ipsam rem, cuius est similitudo.' I. Sent. prol. qu. 1. (Inkunabel: 1496 fol. 31 v I.)

Einblick in die Existenz oder Nichtexistenz eines Dinges[33]. „Sie ist" — um den Wortlaut Hochstetters zu nehmen — „die Wahrnehmung, d. h. das nicht nur sinnliche, sondern auch intellektuelle — das ist das Wesentliche — Erfassen des gegenständlichen Seins (worunter Ockham auch die psychischen Akte begreift) in seiner empirischen Gegebenheit und zugleich der Beziehungen in ihm"[34]. Die abstraktive Erkenntnis dagegen ist nach Ockham diejenige, welche von allen empirischen Bestimmungen des Objektes absieht, somit jene Erkenntnis, durch die von einer kontingenten Sache nicht evident gewußt wird, ob sie ist oder nicht ist[35]. Hochstetter (S. 65) sagt: „Als den Hauptunterschied zwischen beiden bezeichnet er (nämlich Ockham) immer wieder, daß keine notitia abstractiva uns jemals Evidenz eines Urteils über die Existenz oder Nichtexistenz einer Sache zu irgend einer bestimmten Zeit zu bewirken vermag"[36]. Der Unterschied der beiden Erkenntnisarten liegt nach seiner Auffassung in sich, er kann nicht aus verschiedenen Objekten oder Ursachen erklärt werden[37]. Wenn auch für die notitia intuitiva natürlicherweise die reale Gegebenheit des Objektes als Ursache erforderlich sei[38], so könne es doch logisch möglich sein, daß eine notitia intuitiva ohne Gegenwart des Objektes zustandekommt, weil Gott es so bewirken könne[39].

---

[33] ‚Notitia intuitiva est talis, virtute cuius potest sciri, utrum res sit vel non sit; quod si res sit, statim iudicat intellectus rem esse et evidenter concludit eam esse, nisi forte impediatur propter imperfectionem illius notitiae et eodem modo si esset perfecta talis notitia per potentiam divinam conservata de re non existente, virtute illius notitiae incomplexae cognosceret evidenter illam rem esse.' (l. c.)

[34] E. Hochstetter, S. 31.

[35] ‚Abstractiva est ista virtute cuius de re contingenti non potest sciri evidenter utrum sit vel non sit et per illum modum notitia abstractiva abstrahit ab existentia et non existentia.' (l. c.)

[36] „...Sic intelligitur quod mediante abstractiva tanquam causa partiali intellectus non judicat rem existere nec non existere, nec etiam secundum aliquam differentiam temporis.' II. Sent. qu. 16.

[37] ‚Ideo dico quod notitia intuitiva et abstractiva seipsis differunt et non penes obiecta et penes causas suas quascunque.' I. Sent. prolog. qu. 1.

[38] ‚Omnis notitia ad quam necessario coexigitur natura rei, est intuitiva.' I. Sent. prolog. qu. 1.

[39] Vgl. I. Sent. prolog. qu. 1; vgl. Hochstetters Ausführungen. Ähnlich, wie die Auffassung Ockhams, zeigte sich auch die Ansicht des Johannes von Rodington, wenn er z. B. sagt: ‚cognitio abstractiva omnis est cognitio simplex rei ita quod non est alterius additi, ut si perficiatur ista vox ‚homo', statim intelligatur significatum vocis sine hoc quod intelligitur esse idem alicubi vel non, esse idem existens vel non existens... deus non habet cognitionem abstractivam quia nihil cognoscit quin cognoscat

Dem gegenüber sieht Alfonsus den Unterschied der beiden Erkenntnisarten mehr in der ratio motiva, im modus tendendi ad obiectum, so daß es begreiflich ist, wenn er noch zwei weitere Erkenntnisarten aufstellt, die sich durch dieses Unterscheidungsmerkmal von der intuitiven und abstrakten Erkenntnis, so wie er sie faßt, abheben.

Das superintuitive Erkennen.

Als superintuitive Erkenntnis faßt Alfonsus die Erkenntnis, mit der Gott von Ewigkeit her die Dinge in seinem göttlichen Wort (verbum) erkennt, also die Erkenntnis eines Dinges in einem Medium, in dem es ein vollkommeneres ontisches und intentionales Sein besitzt als in sich selbst[40]. Der Name dieser in der attingentia ad obiectum von der intuitiven und abstraktiven wesentlich verschiedenen Erkenntnis ist ihm schließlich gleichgültig, wenn man nur an der Tatsächlichkeit einer solchen Erkenntnisart festhalte[41]. Es ist folgerichtig, wenn Alfonsus betont, daß die notitia superintuitiva nicht Gott als Objekt haben könne, sondern nur die Geschöpfe und jedwedes endlich Seiende[42]. Nur die superintuitive Erkenntnis ist die vollkommenste, da sie ja die ewige Erkenntnis Gottes ist.

Alfonsus ist sich bewußt, daß er mit Prägung dieses Erkenntnisbegriffes als besonderer Art, sich in Gegensatz stellt zur all-

---

idem esse vel non esse hoc existere vel non existere. intuitiva est alicuius cum additio... potest dici quod intuitiva non distinguatur ab abstractiva nisi sicut cognitio magis perfecta et minus perfecta quia perfecta cognitio est per quam scio quod res est... imperfecta quia non scio...' I. Sent. prolog. qu. 2 a. 2. (Cod. Vat. lat. 5306 fol. 4 v II.)

[40] ‚Notitia superintuitiva est cognitio rei in eo in quo perfectius habet esse et cognosci quam in se ipsa: qualis est cognitio creaturarum in verbo...; visio rei in suo representativo supereminenti et eterno.' (fol. 11 v II.)

[41] ‚Si quis tamen huiusmodi notitiam voluerit vocare superintuitivam non curo dum concedat quod quedam est notitia rei in seipsa: quedam in suo representativo creato ut puta in eius imagine vel specie: quedam in suo representativo supereminenti et eterno in quo perfectius est creatura et cognoscitur quam in se ipsa: non enim intendo disputare de nominibus sed de rebus.' (l. c.)

[42] ‚Notitia superintuitiva non potest haberi de deo: quia cum sit id quo maius cogitari non potest: in alio non potest perfectius esse nec cognosci quam in seipso... potest haberi de creatura quacumque ente possibili quia creature antequam producerentur in esse nondum erant et tamen cognoscebantur in verbo dei...' (fol. 12 r I.).

gemeinen Anschauung[43], welche in dieser Erkenntnis nichts anderes sieht als eine intuitive. Er dürfte jedoch zu seinem Vorgehen veranlaßt worden sein durch die Kritik, die an der üblichen Definition der intuitiven Erkenntnis geübt worden ist. So hat Franciscus de Mayronis die Definition: cognitio de re in seipsa... angegriffen mit dem Hinweis, daß doch Gott von den Geschöpfen ebenfalls eine intuitive Erkenntnis habe, aber nicht de re in seipsa, sondern wie die Dinge in seiner Wesenheit vor ihm sind (ut in sua essentia). Franz Mayron verlangt daher eine Abänderung der Definition der intuitiven Erkenntnis, die er, wie oben gezeigt, durchführt. Alfonsus beläßt die ursprüngliche Fassung und trägt der Kritik mit Aufstellung einer besonderen, nämlich der superintuitiven Erkenntnisart Rechnung. Gegen die opinio communis, die keinen Unterschied macht zwischen intuitiver und superintuitiver Erkenntnis, wendet er sich in ausführlicher Auseinandersetzung, indem er vor allem betont: ‚notitia qua deus cognoscit verbum et creaturas in verbo est intuitiva verbi quia ipsum cognoscit in seipso: sed non est intuitiva creature quia non cognoscit ipsam in seipsa, sed in verbo'. Hier zeigt sich wieder deutlich, daß für Alfonsus in der Begriffsbestimmung der Erkenntnis nur der Weg (modus tendendi) des Erkennens entscheidend ist, während die andere Anschauung nur den Einblick in die Wirklichkeit des erkannten Dinges (existentis ut existens), ganz gleich ob sie direkt oder indirekt, mittelbar oder unmittelbar erfaßt wird, als Einteilungsgrund annimmt.

Das diskursive oder deduktive Erkennen.

Wieder vom Standpunkt des modus tendendi in obiectum aus ergibt sich für unseren Denker eine weitere Art des Erkennens, die diskursive oder deduktive Erkenntnis, d. h. die Erfassung eines Dinges, wie sie durch die Denktätigkeit der Vernunft aus der Kenntnis eines anderen Dinges abgeleitet wird[44], so wie wir Gott aus der Schöpfung irgendwie zu erkennen vermögen. Das obiectum primum der deduktiven Erkenntnis ist also nicht die deduktiv erkannte Sache, sondern jene, von deren Kenntnis die Vernunft die neue Kenntnis ableitet[45].

---

[43] ‚Sed contra istud tertium genus notitie est communis opinio que ponit notitiam creaturarum in verbo esse intuitivam.' l. c. Clm. fol. 9r II hat hier als Randnotiz: opinio sancti thome de aquino et est communis.

[44] ‚Notitia discursiva sive deductiva est cognitio rei per discursum rationis ex alterius cognitione deducta' (fol. 12r II).

[45] ‚Obiectum primum deductive non est res deductive cognita, sed illa ex cuius cognitione per discursum rationis deducitur eius cognitio.' (l. c.)

Nur diese deduktive Erkenntnis ist nach Alfonsus ein Wissen im eigentlichen Sinne, denn damit ergibt sich eine ‚notitia conclusionis ex notitia principiorum per discursum rationis'. Je nachdem das deduktive-diskursive Erkennen von einer superintuitiven, intuitiven oder abstraktiven Erkenntnis ausgehe, unterscheide sich der Grad der Gewißheit[46].

Nach Anführung von weiteren aus der Definition gefolgerten Sätzen wendet er sich wiederum gegen die opinio communis, welche nur zwei Arten von Erkenntnis, die intuitive und abstraktive annimmt und nach der die deduktive-diskursive Erkenntnis überhaupt unmöglich oder wenigstens von der intuitiven, bzw. abstraktiven nicht verschieden, oder auf keinen Fall allein eigentliches Wissen sei. Die Gründe der Gegner werden ausführlich erörtert und widerlegt. Es würde zu weit führen, sie wiederzugeben. Es sei nur erwähnt, daß auch Franciscus de Mayronis neben intuitiver und abstraktiver Erkenntnis ein diskursives oder arguitives Erkennen aufzählt[47].

Nach weitläufiger Darlegung dieser Begriffe, wobei man allerdings manchmal eine kritische Anmerkung machen möchte, stellt nun Alfonsus vier Thesen auf:

I. Conclusio: Abstractiva notitia deitatis secundum proprium eius conceptum non est viatori nec alteri communicabilis propter implicationem contradictionis (qu. 1 a. 2; fol. 12v II).

Dieser Satz findet sich fast wörtlich bei Thomas v. Straßburg[48], der freilich einen etwas weiteren Begriff von der abstraktiven Erkenntnis hat.

In der Begründung seiner These sagt Alfonsus: Die abstraktive Gotteserkenntnis ist nicht unmöglich ratione vie, d. h. von seiten des Menschen, sondern bloß deswegen, weil es der Gottheit wider-

---

[46] ‚Sola notitia deductiva sive discursiva est scientifica scientia proprie dicta: quia omnis notitia per discursum rationis ex alterius cognitione deducta est deductiva sive discursiva per locum a diffinitione (fol. 12v I).

[47] Franciscus de Mayronis I. Sent. prolog. qu. 2 a. 4: ‚Anima non cognoscit se ipsam nec intuitive nec abstractive, sed arguitive ex obiecto intuitive cognito (sc. actu intelligendi)'; qu. 2 a. 7 teilt er das Erkennen ein in intuitiva, abstractiva, discursiva per intuitivam, discursiva abstractiva. Wie mir Prof. A. Lang-Regensburg mitteilt, nimmt auch Michael de Massa in der ersten Quästio seines Prologs eine dritte Erkenntnisart, die ‚noticia deductiva' an.

[48] Thomas von Straßburg (prolog. qu. 3 a. 1): ‚Perfecta cognitio abstractiva essentiae divinae nec viatori nec cuicumque alteri potest communicari.'

spricht in ihrem Wesensbegriff in einem geschöpflichen Erkenntnisbilde vorgestellt zu werden[49]. Den Beweis dafür findet er in der Unverträglichkeit der Begriffe: infinitas perfectionis und creatum. Es ist dies gewiß eine nicht ganz ersichtliche Auffassung, wenn man bedenkt, daß weiter unten Alfonsus an der Möglichkeit einer intuitiven Gottesschau festhält und sie auch zu beweisen versucht, ohne sich jedoch dort über die auch in Betracht kommende Vereinbarkeit der göttlichen Unendlichkeit und des geschöpflichen Verstandes Rechenschaft zu geben. Es dürfte seine These durch seine eng genommene Definition der cognitio abstractiva und das dabei so merkwürdig stark betonte ‚representativum creatum' erklärt werden.

So ist es auch begreiflich, daß er seiner These die Ansicht derer gegenübersieht, welche von der abstraktiven Erkenntnis eine ganz andere Auffassung haben und aus ihrem Begriff heraus eine abstraktive Gotteserkenntnis wohl für möglich halten. Die dadurch veranlaßte Auseinandersetzung mit Scotus und den von ihm abhängigen Denkern, die nicht nur inhaltlich, sondern auch im technischen Aufbau stark an die Ausführungen des Thomas v. Straßburg erinnert, sucht vor allem die ratio fundamentalis Scoti zu fassen und hinfällig zu machen. Den scotistischen Grundsatz: Was Gott mittelbar durch sein Wesen vermag, das vermag er unmittelbar durch seinen Willen, da der göttliche Wille die erste und unmittelbare Ursache aller außergöttlichen Bewegung ist[50] — lehnt Alfonsus als Beweisausgang für die Möglichkeit einer abstraktiven Erkenntnis Gottes ab. Den Verteidigungsversuch des Aureolus, der in diesem Punkt seinen Lehrer Scotus in Schutz genommen hat, weist er ähnlich wie Thomas von Straßburg zurück mit dem Vorwurf, daß er den Sinn des Scotus nicht treffe. In der Einzelerwiderung tadelt er vor allem die unbegründete Unterscheidung von voluntas und essentia divina, als ob es in Gott eine causa primaria et secundaria gebe. In Gott gebe es nur eine ‚causa ... quia essentia et

[49] ‚Repugnat deitati secundum conceptum eius proprium in aliquo creato representari. Cuius non est possibile aliquod representativum creatum eius non est possibilis abstractiva notitia propter implicationem contradictionis' (l. c.); vgl. die ähnliche Argumentation des Thomas von Straßburg, der die Unmöglichkeit der abstraktiven Gotteserkenntnis darin sieht, daß kein geschöpfliches medium virtualiter die göttliche Wesenheit enthalte (prolog. qu. 3 a. 1).

[50] ‚Quidquid deus potest facere mediante sua essentia: potest immediate per suam voluntatem: cum voluntas divina sit causa prima et immediata omnis motionis ad extra', so angeführt von Alfonsus (l. c.). Eine nähere Stellenangabe fehlt. Es ist eine Zusammenfassung der scotistischen Grundsätze; vgl. Thomas von Straßburg, wo in der Druckausgabe auf quolibet qu. 6. 7. 13. u. 14. verwiesen ist.

voluntas in deo non sunt due cause alicuius creature' (qu. 1 a. 3./4. — fol. 14r II).

Weiterhin lehnt er die auf scotistischer Grundanschauung ruhenden Argumente des Landulfus ab, der mit einem Hinweis auf die Gottesvision des hl. Paulus und Moses[51] die Möglichkeit ableitet das intuitiv geschaute Objekt auf dem Wege des actus reflexus auch abstraktiv zu erkennen[52]. In langer Reihe läßt Alfonsus die von allen Seiten hergenommenen Gründe des Landulfus sprechen, um sie dann im einzelnen zu widerlegen. Wiederum betont er die Unmöglichkeit eines ‚representativum creatum' von Gottes Unendlichkeit: Wenn man auch den intuitiven Erkenntnisakt und die darin liegende Beziehung durch einen reflexen Akt erfassen könne, so sei damit noch nicht notwendig gefordert, daß man auch den Endpunkt dieser Beziehung abstraktiv erkennen könne, wenn es besagtem Endpunkt widerspricht irgendwie geschöpflich dargestellt zu werden. Selbst wenn wir eine Erinnerung von etwas haben, so kommt das nicht immer einer abstraktiven Erkenntnis gleich, da wir oft nur eine verworrene, unbestimmte Erinnerung haben, welche nicht genügt für ein abstraktives Erkennen. So konnte Paulus von Gott keine scharfe Erinnerung mehr haben und damit kein Vorstellungsbild im Sinne des Wesensbegriffes.

Schließlich beschäftigt sich Alfonsus noch mit den Argumenten des Johannes von Rodington, der ebenfalls die Möglichkeit einer abstraktiven Erkenntnis der theologischen Wahrheiten annimmt[53]. Alfonsus gibt wohl zu, daß die abstraktive Erkennt-

---

[51] Über die Anschauung der Scholastik über die Vision des Moses vgl. M. Grabmann, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta.* S. 106; dort auch die Anschauung des hl. Thomas von Aquin zusammengestellt.

[52] Die von Alfonsus angeführten Argumente sind fast wortgetreu aus dem Sentenzenkommentar des Landulfus (prolog. I. Sent. qu. 1 a. 2) genommen, wie Cod. 338 der Erlangener Universitätsbibliothek zeigt; vgl. fol. 3v II: ‚Habens noticiam intuitivam alicuius obiecti potest cognoscere illud obiectum actu reflexo abstractive. Sed paulus et moyses sec. augustinum de videndo deum ad paulinam habuerunt intuitivam de divina essencia. ergo potuerunt habere actu reflexo abstractivam de eodem...' Landulfus vertritt im 4. Artikel dieser Quästio (fol. 4v II) übrigens neben der intuitiven und abstraktiven Erkenntnis noch eine dritte Art, wenn er sagt: „...principaliter ostendo quod deus possit communicare noticiam intuitivam et noticiam mediam inter intuitivam et abstractivam de essencia sua viatori non existenti totaliter extra statum vie', eine Tatsache, die auch Alfonsus in seiner Erwiderung festgestellt hat.

[53] Johannes von Rodington legt seine Anschauung in I. Sent. prolog. qu. 2 a. 2 nieder: „...viator habeat de veritatibus theologicis acci-

nis Gottes dem Erdenmenschen nicht ratione vie widerstreitet, er läßt jedoch mit erneuter Betonung der Unmöglichkeit des representativum creatum von seiten des Objektes keine Möglichkeit zu. Selbst wenn Gott, wie Johannes von Rodington annehme, die Gotteserkenntnis eines Seligen als absolutes Accidens von dem Seligen weg auf den Erdenmenschen übertragen könnte, würde das keine abstraktive Gotteserkenntnis darstellen.

Es sind langwierige Gedankengänge, in denen Alfonsus die Unmöglichkeit einer abstraktiven Gotteserkenntnis zu behaupten und zu verteidigen sucht. Seine Ausführungen sind nicht ohne sachliche Schwächen, finden aber mit dialektischer Fertigkeit in der Definition immer wieder rückgreifenden Halt[54].

II. Conclusio: Notitia intuitiva deitatis de potentia dei absoluta est communicabilis viatori (qu. 1 a. 2; fol. 13r I).

Auch dieser Satz stammt fast wörtlich von Thomas von Straßburg[55], der ebenfalls die intuitive Erkenntnis des göttlichen Wesens für möglich hält. Auch seine Argumentation diente deutlich als Vorlage. Der eigentliche Anlaß für diese These liegt in den Tatsachen der Offenbarungsgeschichte und den außerordentlichen Erlebnissen der Mystik[56]. Spekulativ begründet Alfonsus die Möglichkeit der intuitiven Gottesschau damit, daß er sagt,

---

piendo istas veritates pro rebus creditis notitiam abstractivam ... arguo sic ... quod non ponit viatorem extra terminum vie potest sibi convenire ... deus de potentia absoluta potest omne accidens absolutum quod est in beato ponere in viatore ...' (Vat. lat. 5306 fol. 5r II, v I).

[54] Man vgl. Franciscus de Mayronis *(Quaest. quodl.* qu. 5.), der auch die Möglichkeit einer abstraktiven Gotteserkenntnis zugibt und von einem ‚vulgus theologorum' spricht, der diese Möglichkeit deswegen nicht anerkennen will, ‚quia nullum repraesentativum singulare et limitatum potest distincte, et perfecte repraesentare ens infinitum cum finiti ad infinitum sit nulla proportio et inter repraesentans et repraesentatum debeat esse proportio ... non videtur inconveniens si deus per aliquam speciem suam essentiam revelet alicui viatori.'

[55] Thomas von Straßburg (I. Sent. prolog. qu. 3 a. 1): ‚Perfecta notitia intuitiva essentiae divinae per potentiam dei communicabilis est viatori.' Man vgl. dazu den Satz des Augustiners Johann von Basel (I. Sent. prolog. qu. 2 a. 3; Clm. 26711 fol. 19r I): ‚Omnia in fide nostra credita possunt viatori ipso manenti infra limites vie experimentaliter esse ostensa vel revelata.' — Über Johann von Basel († 1392) vgl. F. Kard. Ehrle, *Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des M.-A.* S. 10*; derselbe, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia,* S. 265.

[56] ‚Quia notitia intuitiva deitatis est habita igitur possibilis', sagt Alfonsus l. c.

die intuitive Gotteserkenntnis setze den Menschen noch nicht in den Zustand der Glückseligkeit, somit nicht ‚extra terminum vie'. Hier spielt allerdings die ganze Frage der visio beatifica herein, deren beide Momente der visio und fruitio in der Beweisführung eine ausschlaggebende Rolle spielen, ähnlich wie bei Thomas von Straßburg. Es handelt sich hier um das seit Johannes XXII.[57] so viel erörterte Problem über das Wesen der visio beatifica. In der distinctio prima des Sentenzenkommentars wird ja dieser Punkt von Alfonsus in fast ermüdender Spekulation eingehendst erörtert. An unserer Stelle betont er vor allem den realen Unterschied der visio von der fruitio, indem er sich ausdrücklich auf die Constitutio des Papstes Benedikt XII.[58] beruft; die visio intuitiva ohne fruitio bewirke allein noch nicht den Zustand der Glückseligkeit, Gott könne eine intuitive Gottesschau zulassen ohne irgend einen Akt der fruitio, so daß die intuitive Erkenntnis allein den Menschen noch nicht in termino beatitudinis setze[59]. Daß diese These nicht nur ‚de possibili, sed etiam de facto' beweisbar sei, bedeutet Alfonsus schließlich mit einem Hinweis auf den hl. Paulus, der als Mensch Gott intuitiv gesehen habe, so wie die Seligen im Himmel ihn sehen.

Gegen diese These steht freilich, wie Alfonsus selbst sagt, die opinio communis, die eine Möglichkeit intuitiver Gotteserkenntnis für den Erdenmenschen nicht zuläßt[60]. Die verschiedenen

---

[57] Die Dokumente dieser aufsehenerregenden Controverse finden sich im *Chartularium* II. n. 970—87; vgl. G. Hoffmann, *Der Streit über die selige Schau Gottes (1331—38).* Leipzig 1917; vgl. die Angaben von J. Koch, *Durandus de S. Porciano.* S. 174 f.

[58] ‚Creatura rationalis est beatificabilis visione et fruitione que in ipsa realiter distinguuntur ut patet per illam decretalem extravagantem domini benedicti' (fol. 13r I, II). Gemeint ist die Constitutio „Benedictus deus" vom 29. Januar 1336; vgl. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion* ... 530.

[59] Vgl. Thomas von Straßburg (I. Sent. prolog. qu. 3 a. 1): ‚Si deus lumen gloriae influeret intellectui suspendendo tamen voluntatem ab actu suo et nihil sibi influendo, adhuc ille maneret viator et non esset beatus quia visio non beatificat nisi concurrente complacentia voluntatis.'

[60] Schon Thomas von Straßburg hat sich über diesen Punkt auseinandergesetzt, insbesondere mit dem Ordenslehrer Aegidius von Rom, der (quodl. qu. 6) eine Trennung von visio und fruitio für unmöglich erklärt hat. Thomas sagt (l. c.): ‚Sed his videtur repugnare sententia venerabilis nostri doctoris qui expresse tenet quod impossibile sit essentiam divinam ab intellectu aperte videri et voluntatem non diligere ...' Thomas widerspricht ihm ‚salva semper reverentia istius illustrissimi doctoris', wie er sich auch gegen Gerard von Siena, den Verteidiger des Aegidius wendet. — Man vergleiche die Sätze des Landulfus (I. Sent. prolog. qu. 1 a. 4;

Punkte aus den gegnerischen Beweisen werden vorgelegt: Die intuitive Gotteserkenntnis sei unmöglich, weil sie den Wert und das Verdienst des Glaubens aufhebe, weil sie den Menschen über den Stand seines Erdendaseins hinausdränge, weil sie einen inneren Widerspruch besage, weil sie schon den ganzen Lohn der Seligkeit bedeute und notwendig mit der fruitio verbunden sei.

In dialektischer Gewandtheit sucht Alfonsus diese Gründe einzeln zu widerlegen. Immer wieder betont er, daß die Frage ja nur die reine absolute Möglichkeit untersuche und sich nicht mit der gegebenen Weltordnung befasse[61]. Von diesem Gesichtspunkt aus haben seine Aussagen alle nur negativen Charakter, insofern er vom Standpunkt logischer Abwägung aus alle Bedenken und Einwände wegzuräumen versucht, ohne uns über das Wesen dieser intuitiven Gotteserkenntnis, abgesehen von dem kurzen Hinweis auf den hl. Paulus, etwas Positives zu sagen. Interessant ist seine Bemerkung zu dem als Einwand gebrachten articulus Parisiensis (vom Jahr 1277), in dem der Satz: ‚quod deum in hac vita mortalium possumus intelligere per essentiam' als ‚error' verurteilt ist[62]. Er sagt, daß dieser Artikel nur die rein natürliche Gotteserkenntnis betreffe, er aber rede von der absoluten bei Gott stehenden Möglichkeit und könne sich auf das Zeugnis des hl. Augustin berufen. Allen ihm als Einwand vorgehaltenen auctoritates pflichtet er bei, wenn sie genommen werden mit der Voraussetzung: ‚ex principiis nature ... vel secundum ordinem quem credimus institutum de lege communi, non autem de potentia dei absoluta.' (l. c. art. 3./4.; fol. 15 r II.)

Soviel zu der von Alfonsus in breiter Kontroverse verfochtenen Möglichkeit der intuitiven Gotteserkenntnis. Wie sehr die ganze Frage in der zeitgenössischen Behandlung zusammenhängt mit der Auffassung von der ‚felicitas nostra', das hat klar und deutlich dargelegt Franciscus de Mayronis in qu. 5 seiner *Quodlibeta* (Venetiis 1507): Je nach der Ansicht über die Glückselig-

Cod. 338 Erlangen fol. 4 v II): ‚Habens noticiam de essencia divina intuitivam non est ex hoc totaliter beatus ... quia cui potest communicari actus cognicionis intuitive de essencia divina non communicando sibi actum dilectionis de eadem non est beatus totaliter ...; deus potest communicare mediam noticiam inter abstractivam et intuitivam in statu vie ...'

[61] ‚Licet fruitio beatifica sit inseparabilis a visione de lege communi: potest tamen esse visio sine fruitione de potentia dei absoluta ...' (l. c. art. 3./4.; fol. 15 r I.)

[62] Er bezeichnet ihn als ‚articulus Parisiensis 35'. Siehe *Chartularium* I. 543; dort steht dieser Satz als der 36.; vgl. P. Mandonnet O. P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII. siècle*. II. Louvain 1908, 177, wo dieser verurteilte Satz als 9. angeführt ist.

keit entscheide sich die Frage nach der Möglichkeit der intuitiven Gotteserkenntnis. Nach Anführung der verschiedenen Anschauungen sagt er: Die intuitive Gotteserkenntnis ist möglich, wenn zur vollen Glückseligkeit neben dem Erkennen noch ein anderer Akt (der Liebe, des Wollens) notwendig ist[63].

Auffallend ist, daß Alfonsus, der, wie oben gezeigt wurde, die Möglichkeit einer abstraktiven Gotteserkenntnis mit Betonung der in einem geschöpflichen ‚representativum' unerfaßbaren Unendlichkeit Gottes abgelehnt hat, hier bei der Frage der intuitiven Erkenntnis diesen Gedanken gar nicht berührt, sondern dieselbe nur ‚ratione vie' betrachtet.

III. Conclusio: De potentia absoluta potest communicari viatori evidens notitia deductiva de veritatibus theologicis (qu. 1 a. 2; fol. 13rII).

Die deduktive, d. h. die durch Vernunft aus einer anderen Erkenntnis abgeleitete Erkenntnis hält Alfonsus für die theologischen Wahrheiten wohl für möglich. Freilich läßt er die auf ziemlich phantastische Voraussetzungen und Annahmen aufgebaute Beweisführung des Augustiners Michael de Massa nicht gelten[64]. Für Alfonsus liegt der Beweis dieser These in dem vorhergehenden Gedankengang über die intuitive Gotteserkenntnis: Wer eine intui-

---

[63] Vgl. auch die Sätze desselben Denkers in seinem Prologus zum Sentenzenkommentar (Venetiis 1507; I. Sent. qu. 17 a. 2): ‚Oportet diversimode dicere secundum quod diversimode dicitur de felicitate. Sunt autem quattuor opiniones de felicitate: Quidam enim ponunt eam esse actum intellectus et sic dicentes habent dicere ad questionem quod non quia impossibile est ponere illud quod est essentialiter beatitudo in anima quin ipsa sit beata: sed visio divine essentie est secundum istos essentialiter beatitudo: ergo formaliter ipsa est beata, supponatur autem quod maneat viator. Alii autem sunt qui ponunt quod felicitas precise consistit in actu voluntatis. Et isti habent dicere quod sic: cuius ratio est: quia quando sunt duo actus essentialiter ordinati et realiter distincti prior potest poni sine posteriori... omne illud quod communicatur viatori sine beatitudine non ponit viatorem extra viam... Alii sunt qui dicunt quod beatitudo integratur ex istis duobus actibus sc. actu intellectus et voluntatis nec in aliquo eorum precise consistit. Isti possunt dicere quod sic... Alii sunt qui dicunt quod beatitudo est quoddam genus ad actum intellectus et voluntatis et quod isti duo actus sunt sicut species beatitudinis et isti habent dicere cum primis quod non...'

[64] Aus dieser Auseinandersetzung mit Michael de Massa, der unter anderen die allgemeine Weltvernichtung als Ausgangspunkt des Beweises nimmt, ist die Stelle interessant: ‚non videtur per se notum nec deductum ex aliquo per se noto quod deus possit annihilare omnem creaturam intellectualem, quia sic annihilatio esset demonstrabilis et creatio: quod philosophi non concederent.' (qu. 1 a. 3./4.; fol. 13 v I.).

tive Erkenntnis des theologischen Grundbegriffes und ersten Subjektes, nämlich Gottes haben kann, der kann auch von allen theologischen Wahrheiten deduktiv ein evidentes Wissen erlangen. Andernfalls hätten auch die Seligen kein evidentes Erkennen der theologischen Wahrheiten. Die deduktive Erkenntnis theologischer Wahrheiten hängt somit von der intuitiven Gotteserkenntnis ab. Jemand, wie z. B. der hl. Paulus, der Gott intuitiv gesehen hat, kann damit auch sehen, daß Christus Gott ist. Er kann sich nach der Vision erinnern, daß er dies gesehen habe, er kann daher mit der Vernunft den Schluß ziehen, daß Christus nur wahres gesprochen habe, daß also die von ihm gebrachten theologischen Wahrheiten unfehlbar wahr sind. In mehrfacher Wendung gibt Alfonsus diese Gedankenreihe wieder.

Die Gegengründe der opinio communis, welche die Möglichkeit dieser deduktiven Erkenntnis theologischer Wahrheiten bestreitet, löst er auf dialektischem Wege: Die deduktive Erkenntnis hängt von der intuitiven nicht wirkursächlich (in genere cause efficientis) ab, wenn sie dieselbe auch zur notwendigen Voraussetzung hat. Es genügt zur Erlangung einer evidenten deduktiven Erkenntnis dieser oder jener Wahrheiten, daß der Erdenmensch intuitiv sehen und erfahren könne, daß Christus Gott sei und diese Wahrheiten von ihm ausgesprochen worden seien — ohne irgendwelche intuitive oder abstraktive Erkenntnis der die Wahrheiten enthaltenden Termini[65]. Im besonderen nimmt er noch zu Johannes von Rodington[66] Stellung um noch einmal zu betonen, daß nach Möglichkeit einer intuitiven Gotteserkenntnis die Evidenz des Erdenmenschen und des Seligen im Himmel gleichen Grades und gleicher Art sein könne, ja daß de potentia absoluta Gott es bewirken könne, daß irgend ein Mensch noch viel evidentere Erkenntnis habe als irgend ein Seliger.

IV. Conclusio: Huiusmodi notitia deductiva de veritatibus theologie possibilis viatori de potentia dei absoluta est scientia proprie dicta (qu. 1 a. 2; fol. 13v II).

---

[65] ‚Sufficit ad habendam evidentem notitiam deductivam de veritatibus illis et ceteris quod viator possit intuitive videre Christum esse deum et huiusmodi veritates esse dictas a Christo sine notitia quacumque intuitiva vel abstractiva de terminis earum.' (l. c. fol. 15r II.)

[66] Johannes von Rodington (prolog. qu. 2 a. 2; Vat lat. 5306 fol. 6v II): ‚Quantumcumque augmentaretur abstractiva manente ipsa abstractiva numquam attingeret ad claram visionem...' Rodington läßt eben die Möglichkeit einer intuitiven Gotteserkenntnis nicht gelten.

Daß diese von ihm geschilderte deduktive Erkenntnis theologischer Wahrheiten ein Wissen im eigentlichen Sinne bedeute, sieht Alfonsus darin, daß damit ein vom Glauben real verschiedener Habitus zustandekomme. Unter den fünf Fertigkeiten des menschlichen Geistes: intellectus, sapientia, scientia, ars, prudentia komme für die deduktive Erkenntnis nur scientia und sapientia in Betracht, die sich jedoch nicht wesentlich, sondern nur durch ihr Objekt unterscheiden.

Mit dieser These tritt Alfonsus in bewußten Gegensatz zu der ockhamistischen Grundanschauung, daß kein Satz, in dem etwas Gott Wesensinneres ausgesprochen wird, durch ein Wissen im eigentlichen Sinne erfaßt werden könne[67]. Ausführlich geht er daher auf die Erörterung des Wissensbegriffes Ockhams ein unter wörtlicher Wiedergabe seiner Argumente. Dieselben sind zwar nicht als ein zusammenhängendes Stück aus Ockham genommen, sondern aus mehreren Stellen seiner Werke zusammengesetzt, jedoch so, daß der Wortlaut des einzelnen Satzes und Abschnittes mit dem Original übereinstimmt, abgesehen von wenigen überleitenden oder umschreibenden Ausdrücken. Ockham verlangt von einem wissensmöglichen Satz folgende Elemente: propositio scibilis scientia proprie dicta est propositio necessaria dubitabilis, nata fieri evidens per propositiones necessarias evidenter per discursum syllogisticum applicatas ad ipsam[68]. Daraus folgert er, daß kein Satz, in dem etwas Gott Wesensinneres (intrinsecum deo) von seiner göttlichen Wesenheit ausgesagt wird, ein wissensmöglicher Satz sei, weil hier keine demonstratio vorliege, da wegen der realen Identität der göttlichen Wesenheit mit allem, was wirklich göttlich ist, ein solcher Satz nicht dubitabilis sei[69]. Zudem fehle hier jeder für eine demonstratio notwendige Mittelbegriff, weil etwas das real mit Gott identisch ist, von nichts anderem als der göttlichen Wesenheit zuerst ausgesagt werden könne[70].

Bevor Alfonsus auf diese Gedankengänge eingeht, bringt er auch noch die seiner These ebenfalls im Wege stehenden Argumente des Johannes von Rodington. Dieser lehnt die Wissensmöglichkeit eines Gott wesensinneren Satzinhaltes ab mit der Be-

---

[67] ‚Nulla propositio in qua aliquid intrinsecum deo de essentia divina probatur est vere scibilis scientia proprie dicta.' (fol. 15v I.); vgl. Wilhelm von Ockham, I. Sent. prolog. qu. 2 a. 2.

[68] Ockham, I. Sent. prolog. qu. 2 a. 1.

[69] Ockham (l. c.): ‚Nulla propositio in qua aliquid intrinsecum deo de divina essentia praedicatur est dubitabilis.'

[70] ‚Nihil realiter idem cum deo potest praedicari prius de aliquo quam de divina essentia, quia nihil tale est.' l. c.

gründung, daß in einer solchen Aussage die Termini den gleichen Begriffsinhalt haben[71]. Denn es fehlen für die Wissensmöglichkeit eines solchen Satzes die für ein Wissen im eigentlichen Sinne notwendig erforderlichen quiditativen und denominativen Begriffe. Wo nur eine Mehrzahl von Namen und nur eine einzige Sache vorliege, da fehlen die wesensverschiedenen Begriffe. Die Vielheit der Eigenschaften in Gott bedeute nichts anderes als eine Vielheit von Namen.

In der Erwiderung zu den Argumenten Ockhams bringt Alfonsus auch manche Punkte, die Ockham schon selbst als Einwände gekannt und genannt und auch dialektisch vorweggelöst hat. Alfonsus greift zunächst die Wissensdefinition des Gegners an: Nicht jeder selbstevidente Satz ist dubitabilis und kann doch einem demonstrativen Beweisgang unterworfen werden; zudem sind viele Sätze, in denen irgend etwas Gott Wesensinneres ausgesagt wird, für manchen Intellekt zweifelhaft. Was den Mittelbegriff anlangt, so muß man erwägen, daß die Gott eigenen Vollkommenheiten zunächst von dem eigentlichen Formal- und Wesensbegriff Gottes, dann erst von Gott selbst ausgesagt werden[72]. Dadurch wird jedoch die ‚ratio formalis et quiditativa dei' und deus nicht in der Natur der Sache getrennt, sondern nur eine logische Ordnung für den Beweisgang gegeben. Mit scharfer Unterscheidung der Begriffe löst Alfonsus schließlich die anderen ockhamistischen Argumente, wonach ein demonstratives Wissen über einen unmittelbaren Satz nicht erworben werden könne.

Zu den Einwänden des Johannes von Rodington sagt er, daß zwar ein Satz, in dem beide Ausdrücke sowohl sachlich wie begrifflich für dasselbe stehen (pro eodem et re et ratione supponunt), kein eigentliches Wissen bedeute; dies sei jedoch bei den Sätzen mit Gott wesensinneren Wahrheiten nicht der Fall. Es genüge in der ganzen Frage über die Vollkommenheiten des göttlichen Wesens zur Erreichung brauchbarer Begriffe eine bloße Unterscheidung der Vernunft (sola distinctio rationis), zumal bei einem Objekt, das verschiedenen Dingen gleichwertig ist (res equipollens distinctis rebus).

---

[71] Johannes von Rodington, I. Sent. prolog. qu. 3 a. 2: ‚Nec viator nec beatus potest habere scientiam de intrinsecis deo quia nulla propositio potest sciri in qua termini precise supponunt pro deo (Alfonsus zitiert: pro eodem) ... quia de quo non potest haberi conceptus quidditativus et denominativus de tali non potest haberi scientia.' (Cod. Vat. lat. 5306 fol. 10v I).

[72] ‚Perfectiones attributales per prius predicantur de ratione formali et quidditativo ipsius dei quam de divina essentia vel de deo quia de deo demonstrantur per rationem quidditativam ipsius, non autem e converso' (qu. 1 a. 3./4.; fol. 15v II).

Mit einer kurzen Lösung der argumenta principalia schließt diese umfangreiche, hier nur skizzenhaft wiedergegebene Quästio. Sie erfaßt zwar die eigentlichen Probleme der theologischen Einleitungslehre nicht unmittelbar, hat aber viel zeitgeschichtliches Interesse und gibt mittelbar für die Behandlung der übrigen Probleme wertvolle Ausblicke. Bedeutung haben vor allem die erkenntnistheoretischen Ausführungen, besonders die Sätze über die intuitive Gottesschau und die damit gegebene deduktive Erkenntnis auch der anderen Glaubenswahrheiten. Dadurch allerdings, daß die Frage in den horizontlosen Raum der potentia dei absoluta gestellt ist, entrinnt sie nur allzuleicht den Grundlagen jeder geistigen Erfahrung und wird ein Ziel unbehinderter Spekulation, die im Streit um Definition und Begriffsbestimmung über den Wechselkreis der Dialektik wenig hinauskommt.

Bedeutungsvoller gestaltet sich darum die mit qu. 2 umschriebene Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Wissenschaft, wobei Alfonsus die Theologie im Auge hat, wie sie auf Grund der gewöhnlichen Ordnung uns zugänglich ist.

b) Theologie und Wissenschaft.

Als Alfonsus die Frage stellte: ‚Utrum habitus theologicus possibilis viatori de lege communi sit scientia proprie dicta', hatten längst schon die großen Geister der Scholastik dazu Stellung genommen, so daß er sich einer Fülle von Meinungen und Begründungen gegenübersieht. Alle wichtigeren Gruppen, die sich in der Erörterung dieses Themas gebildet haben, werden von ihm in polemisch-eklektischer Art berührt und vorgestellt.

Um diese im 14. Jahrhundert mit so viel Fleiß und heißer Mühe untersuchte Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie recht zu würdigen, seien zuvor die grundsätzlichen Gedanken des schon öfters genannten Augustiners Thomas von Straßburg vorgetragen, die er in der zweiten Quästio seines Prologs zum Sentenzenkommentar zu unserem Problem ausspricht. Bei der fein besonnenen und lebensverbundenen Art dieses Theologen zeigen sie deutlich, wie sehr man mit Überspannung des aristotelischen Wissenschaftsbegriffes und seiner einseitigen Anwendung auf die Theologie die Grenzen ruhiger Betrachtung überstiegen und viel unbegründeten Streit veranlaßt hat. Indem sich Thomas gegen die verschiedenen Ansichten wendet, nach denen die Theologie bald scientia proprie dicta, bald nullo modo, bald nur scientia consequentiarum oder scientia in se, nicht quoad nos sei, sagt er: Die Theologie ist Wissenschaft, wenn auch nicht der Natur des Wissens-

objektes entsprechend, so doch gemäß der Natur des Wissenden[1]. Sie ist nicht weniger Wissenschaft wie die Wirtschafts-, Staats- oder Moralwissenschaft. Wenn man sagt, die Theologie sei keine Wissenschaft, weil ihre Sätze nicht beweisbar vorgelegt würden, so ist schließlich bei genauer engster Fassung dieses Begriffes nur die Mathematik eine Wissenschaft. Sieht man jedoch in der Beweisführung nur ein wirksam sich vollziehendes Schlußverfahren, so sind auch die theologischen Beweisgründe als demonstratio zu bezeichnen. Wenn man aber betont[2], daß solche Beweisgründe in

[1] Theologia viatoris est vere scientia non tamen sicut natura rei scibilis patitur, sed sicut natura scientis patitur' (l. c.).

[2] „. . . dicens iterum quod tales sillogismi non sunt ubique in theologia ... dico quod eodem modo nec in aliis scientiis quia in rei veritate sive sit logica, sive naturalis philosophia sive metaphysica sive quaecumque alia scientia, ubi unam continet rationem efficacem, mille continet verba, quae sunt falsa vel inutilia vel saltem non concludentia necessario et vix etiam probabiliter saepissime vident inferre. rarissime enim in his habitibus quos appellamus scientias proprie dictas aliquid demonstratur potissime; quod patet ex hoc quod raro in eis aliquae propositiones tam certe recipiuntur circa quas non sint opositae opiniones. Unde si quis sedula meditatione revolveret varietatem opinionum quasi in singulis passibus philosophiae: magis videremur in philosophia habere opinionem quam scientiam vel non minus habere scientiam in theologicis quam in philosophicis. Quis enim hodie vivit qui complete et diffinitive cognoscat quidditatem minimi termini philosophiae, puta quidditatem unius formicae. Omnes enim philosophi cum volunt diffinire differentiam substantialem circumloquuntur per aliquod accidens quod est manifestum signum ignorantiae differentiae substantialis et per consequens totius quidditatis. Nec mirum quod aliqua ignoramus quia nec nosipsos cognoscimus: quia Averrois quem quasi totus mundus in philosophia sequitur dixit animam intellectivam non esse formam substantialem corporis humani, sed esse unam solam talem animam in omnibus individuis hominibus. Alii animarum posuerunt circumlationem. Alii animam intellectivam dicebant esse corruptibilem. Sed taceo de gentilibus hodie patet quanta de nobis ipsis sit diversitas apud doctores christianos.

In Anglia enim tenetur quod in homine sint plures formae substantiales et oppositum eius tamquam erroneum condemnatur. Parisiis vero totum oppositum tenetur. Et similiter de potentiis animae quibus intelligimus et volumus, quanta est differentia opinantium quis sufficit enarrare. Aliis dicentibus quod sint idem quod essentia animae, aliis quod differant ab essentia animae re absoluta, aliis quod sint quidam respectus fundati in essentia animae, aliis quod sint quaedam habilitates animae realiter idem existentes cum ipsis actibus animae. His igitur et ceteris propositionibus philosophiae consideratis patet quod vel nihil vel valde modicum scimus loquendo de scire ita stricte sicut videntur loqui de scientia rationes probantes sacram theologiam non esse scientiam.' Thomas von Straßburg, I. Sent. prolog. qu. 2.

der Theologie nicht durchgehend sich finden, so ist zu beachten, daß auch jede andere Wissenschaft, mag sie Logik, Naturphilosophie, Metaphysik oder irgendwie sich heißen, neben einem einzigen sicheren Beweis tausend Punkte in sich schließt, die teils falsch, teils wertlos sind, auf keinen Fall einen zwingenden Beweis, meist kaum einen Wahrscheinlichkeitsgrad enthalten. Denn im seltensten Falle wird in den Gebieten, die wir eine Wissenschaft im eigentlichen Sinne nennen, etwas wirklich voll bewiesen. Das ersieht man daraus, daß selten eine These so sicher aufgestellt wird, daß es darüber keine Gegenmeinung gebe. Wer daher mit Fleiß und Aufmerksamkeit die bunte Menge der Ansichten z. B. in den einzelnen Gebieten der Philosophie durchgeht, dem muß es scheinen, als ob wir in der Philosophie mehr eine bloße Meinung als ein Wissen, auf jeden Fall in der Theologie nicht weniger Wissen als in der Philosophie besitzen. Denn wer ist auf der Welt, der eine erschöpfende wesensumfassende Kenntnis selbst des geringsten Dinges, z. B. einer Ameise geben könnte. Jeder Denker redet ja nur um irgend ein Akzidenz herum, wenn er daran gehen will, die differentia substantialis zu bestimmen, ein offenkundiger Beweis seiner Unkenntnis nicht nur der differentia substantialis, sondern damit auch des ganzen Wesens. Es ist ja auch gar nicht sonderbar, daß wir manches nicht wissen, da wir uns ja selbst nicht einmal kennen. So hat Averroes, dem fast alle Welt in der Philosophie folgt, behauptet, daß die Geistseele nicht die substantiale Form des menschlichen Leibes sei, sondern es gebe nur eine einzige solche Seele in allen einzelnen menschlichen Individuen. Andere haben eine Seelenwanderung angenommen, während wieder andere die Geistseele als vergänglich bezeichnen. Ich will jedoch von den heidnischen Denkern schweigen, da jedermann weiß, welche Gegensätzlichkeit in diesem Punkte auch bei den christlichen Denkern besteht.

In England meint man, daß es im Menschen eine Mehrheit von substantialen Formen gebe; jede andere Auffassung wird als Irrtum verworfen. In Paris hält man am vollen Gegenteil davon fest. Wer wollte weiter all die verschiedenen Ansichten aufzählen, die über die Potenzen der Seele bestehen, mit denen wir denken und wollen. Die einen sagen, sie seien identisch mit dem Wesen der Seele, die anderen, sie seien davon absolut verschieden; die einen sehen in ihnen nur in der Seele begründete Beziehungen, die anderen halten sie für Fähigkeiten der Seele, die real identisch sind mit den Akten der Seele.

Bei Betrachtung dieser und der übrigen Lehrpunkte der Philosophie ersieht man, daß wir nichts oder recht wenig wissen, wenn man den Begriff Wissen so eng faßt, wie ihn die fassen, welche beweisen wollen, daß die Theologie keine Wissenschaft sei. —

Diese auch ideengeschichtlich interessanten Bemerkungen des Thomas von Straßburg kennzeichnen treffend den ganzen Streit um die Wissenschaftlichkeit der Theologie, wie er um die Mitte des 14. Jahrhunderts in oft unbegründeter Hitze und Schärfe sich entfaltet hat. Die Gedanken des Alfonsus zu diesem Problem erhalten dadurch manch klärende Beleuchtung.

Um in dieser verwickelten Frage klar zu reden, bestimmt er wiederum zuerst die in Betracht kommenden Begriffe.

Theologie, im Sinne der Quästio, hat für ihn drei inhaltlich verschiedene Elemente:

1. Theologie als Hinnahme der von Gott inspirierten und geoffenbarten Wahrheiten, d. h. der Glaubensartikel und der sich aus ihnen wie aus Prinzipien ergebenden Folgerungen: ‚Habitus divinitus inspiratus sive revelatus: et talis est habitus articulorum fidei et eorum que deducuntur ex articulis sicut conclusiones ex principiis: sive principia dicti habitus sint omnes articuli sive non.' (qu. 2 a. 1; fol. 16r II.)

2. Theologie als Erklärung und Verteidigung dieser Offenbarungswahrheiten mit den Beweismitteln der natürlichen Vernunft: ‚Habitus eorum que divinitus revelantur ex probabilibus nobis notis in lumine naturali et declarativus et defensivus.' (l. c.)

3. Theologie als evidente Ableitung theologischer Sätze aus den als bekannt und gewußt vorausgesetzten Glaubensartikeln: ‚Habitus conclusionum theologicarum supposita articulorum notitia et experientia evidenter deductivus.' (l. c.)[3]

[3] Diese Auseinanderscheidung der Elemente der Theologie findet sich schon bei Durandus a S. Porciano († 1334), der, wie auch E. Krebs (l. c. S. 47 u. 33*) angibt, den Begriff der Theologie in dieselben Schichten zerlegt. Es muß freilich beachtet werden, daß Durandus dem dritten Element eine andere Bedeutung zuteilt, indem er diese Ableitungen theologischer Sätze auf praktische Grundsätze beschränkt und für das spekulative Erkennen damit nichts gewinnen läßt. Durandus formuliert seine Aufstellung nach E. Krebs S. 33* so: 1. Habitus quo assumitur quae in sacra scriptura traduntur; 2. Habitus quo defenduntur et declarantur ea quae tradunt fides et sacra scriptura; 3. Habitus quo deducuntur aliqua ex articulis fidei. Schon Johannes von Neapel (las seine Sentenzen in Paris um 1315) hat nach E. Krebs (l. c.) in seinen *Quaestiones disputatae* qu. 18 die Theologie in verschiedene Elemente zerlegt, um dadurch das Problem ihrer Wissenschaftlichkeit zu klären. Man vgl. dazu die Unterscheidung des hl. Augustinus, De trinit. 14, c. 1 n. 3 (Mg. 42, 1037): „Etwas anderes ist es zu wissen, was der Mensch glauben muß um das Leben zu erlangen, welches ewig ist; etwas anderes ist es zu wissen, wie man diese Dinge selbst für den Frommen anziehbar macht und gegen die Ungläubigen verteidigt." Thomas von Straßburg (I. Sent. prolog. qu. 2 a. 1) hat gegenüber Durandus diese Zerlegung der Theologie abgelehnt: ‚sic enim in qualibet scientia oporteret ponere tres huismodi habitus.'

Sehr ausführlich bespricht Alfonsus dann den Begriff: habitus scientificus proprie dictus. Die Einteilung ist ganz der üblichen aristotelischen Wissenschaftslehre entnommen, wenn unterschieden wird:

1. Habitus scient. proprie dictus a posteriori et per effectus, sicut patet per philosophum I. et II. poster.;
2. a priori et per causam in inferendo pariter et essendo et de tali loquitur Lincolniensis I. poster.;
3. a priori et per causam in inferendo, non tamen autem in essendo et de tali loquitur Aristoteles 4. metaphys.'[4]

In breiter Erklärung dieser Termini bringt er dann noch die bekannten Begriffe aristotelisch-scholastischer Wissenslehre: priora sec. quid, posteriora vero simpliciter —; priora simpliciter in conceptu pariter et effectu —; priora simpliciter in conceptu, non autem in effectu; priora quoad nos, posteriora vero quoad naturam; demonstratio quia, demonstratio propter quid — Begriffe, die an dieser Stelle mehr der Vollständigkeit dienen, ohne im weiteren eine ernstere Rolle tragen zu müssen.

In vier Thesen nimmt der 2. Artikel unserer umfangreichen Quästio zu dem Problem der Wissenschaftlichkeit der Theologie Stellung. Da die in Artikel 3/4 vorgelegte Kontroverse sehr weitgreifend und kompliziert ist, sei zunächst nur der Inhalt des 2. Artikels geboten um anschließend die Polemik von 3/4 wiederzugeben.

I. Conclusio: Habitus theologie revelate possibilis viatori de lege communi ut prescindit a naturaliter acquisitis non resolvitur usque in per se nota in lumine naturali. (qu. 2 a. 2; fol. 16v I.)

Mit diesem Satz trifft Alfonsus das Problem der Wissenschaftlichkeit der Theologie an seiner wichtigsten und schwierigsten Stelle. Denn für den aristotelischen Wissensbegriff steht oder fällt das Wissen im eigentlichen Sinne mit der Evidenz (per se notum) der einem Satze zugrunde liegenden obersten Prämissen oder Prinzipien. Nur der hat ein Wissen im eigentlichen Sinne, der einen Satz auf sich selbst gewisse, evidente Obersätze zurückführen kann. Kann dies der Theologe mit seinen Glaubensartikeln? Darum geht,

---

[4] Vgl. *Analyt. poster.* I, 2. 71 b 9—72 b 5; II, 8. 93 a 1—94 b 15; vgl. die Texte, die E. Krebs (l. c. 4*—14*, in den verschiedenen Anmerkungen) zusammengestellt hat; vgl. die Stelle bei Thomas von Aquin (*S. Theol.* I qu. 2 a. 2): ‚duplex est demonstratio; una quae est per causam et dicitur propter quid et haec est per priora simpliciter; alia est per effectum et dicitur demonstratio quia et haec est per ea quae sunt priora quoad nos.'

wie E. Krebs[5] für die Hochscholastik dargestellt und mit Zitaten belegt hat, die Spekulation der Theologen. Alfonsus lehnt für die Offenbarungswahrheiten jede Möglichkeit zu evidenten Prinzipien zu gelangen ab und das mit lebhafter Entschiedenheit. Denn, sagt er in der Beweisführung seiner These, für die Annahme evidenter oder von evidenten Sätzen abgeleiteter Wahrheiten bedarf es nicht notwendigerweise eines Willensaktes, wie ein solcher für die Hinnahme der Offenbarungswahrheiten — insoweit es sich nicht um natürlich erwerbbare Wahrheiten handelt — unbedingt erforderlich ist[6]: Kein Mensch kann, wie die Erfahrung beweist, mit evidenter Überzeugung zur Hinnahme von Schlußfolgerungen aus den eigentlichen Offenbarungswahrheiten geführt werden, weder der Gläubige noch der Ungläubige, es ist hiezu der Glaube notwendig; mit der Möglichkeit evidenter Prinzipien für die Offenbarungswahrheiten würde schließlich jede Verdienstlichkeit des Glaubens weggenommen, was der katholischen Auffassung ganz und gar widerspräche[7].

Es ergibt sich somit notwendig als

II. Conclusio: Habitus theologie revelate possibilis viatori de lege communi ut prescindit a naturaliter acquisitis non est scientia proprie dicta. (fol. 16 v I.)

Diese These ergibt sich unter Voraussetzung des aristotelischen Wissensbegriffes notwendig aus den obigen Darlegungen. Denn der Offenbarungsinhalt der Theologie geht nur auf geglaubte Prämissen zurück; dadurch wird jedoch kein Wissen im eigentlichen Sinne erreicht, weil ja ein Wissen als Zustimmung zu einer bewiesenen

---

[5] Bei Krebs siehe auch die hier in Frage kommenden Zitate aus den Werken des Aristoteles.

[6] ‚Ad assentiendum veritatibus per se notis vel ex per se notis deductis non necessario requiritur imperium voluntatis ... sed ad assentiendum veritatibus theologie revelate ut prescindit a naturaliter acquisitis necessario requiritur imperium voluntatis.' (l. c. qu. 2 a. 3, fol. 16 v I.)

[7] ‚Ad assentiendum conclusionibus deductis ex per se notis in lumine naturali quicumque potest evidenter convinci: sed ad assentiendum conclusionibus theologie revelate ut prescindit a naturaliter acquisitis nullus potest evidenter convinci quia nec fidelis nec infidelis ut docet experientia ... Ad assentiendum per se notis vel deductis ex per se notis non est fides necessaria: sed ad assentiendum veritatibus theologie ut prescindit est fides necessaria de facto ... Si habitus theologie revelate possibilis etc. resolveret usque ad per se nota fides non esset viatoribus meritoria ...' (fol. 16 v I).

Schlußfolgerung auf evidente, durch sich selbst gewisse Prinzipien sich gründen muß[8].

III. Conclusio: Habitus theologicus eorum que divinitus revelantur ex probabilibus nobis notis in lumine naturali declarativus et defensivus non est scientia proprie dicta. (l. c. fol. 16v II.)

Den Beweis für diese These sieht Alfonsus in der Tatsache, daß kein Ungläubiger über die Glaubenswahrheiten ein volles eigentliches Wissen mit rein natürlicher Einsicht erlangen kann: so ist dies auch für den Gläubigen unmöglich. Wenn es anders wäre, dann müßte jeder Ungläubige mit evidenter Überzeugung zur Annahme von theologischen Sätzen gebracht werden können, wovon die Erfahrung jedoch das Gegenteil beweist. Auch müßte dann die Tatsache eintreten, daß je größer der Theologe um so größer der Assens zu den Glaubenswahrheiten wäre, wovon wir wiederum das Gegenteil antreffen können, da oftmals ein einfaches Weiblein mehr Zustimmung und festeren Glauben hat als manch großer Theologe, der in der Verteidigung und Erklärung des Glaubens wohl bewandert ist[9]. Wie sollten sich schließlich die für Glaubenswahrheiten in Betracht kommenden Momente: imperium voluntatis, fides necessaria, meritoria noch rechtfertigen lassen?

IV. Conclusio: Aliquis habitus theologicus conclusionum theologicarum deductivus supposita articulorum notitia in lumine fidei est scientificus scientia proprie dicta. (fol. 16v II; verbessert nach Clm. fol. 14r II.)

---

[8] ‚Ista consequentia patet quia scientia proprie dicta est habitus conclusionis demonstrate. primo posteriorum: demonstratio autem resolvitur usque ad per se nota. igitur... Potest tamen confirmari... Scientia proprie dicta est notitia evidens scibilis infallibilis firma ratione comprehensa. igitur theologia revelata ut prescindit etc. non est scientia proprie dicta... quia theologia revelata... non est firma ratione comprehensa... Omnis deductio scientifica scientia proprie dicta necessitat intellectum ad assentiendum cum sit demonstrativa: sed constat quod deductio theologie revelate ut prescindit a naturaliter acquisitis non necessitat intellectum ad assentiendum ut docet experientia.' (l. c.)

[9] ‚Omnis notitia scientifica quam habet fidelis in lumine naturali est possibilis infideli sed nulla notitia scientifica scientia proprie dicta de veritatibus creditis est possibilis infideli in lumine naturali: aliter infidelis in lumine naturali posset cognoscere evidenter articulos fidei et elicita ex articulis quod non conceditur: igitur nec fideli et sic nulli... quanto quis esset maior theologus tanto magis assentiret creditis cuius contrarium experimur quia aliquando una simplex vetula magis assentit et firmius credit quam unus magnus theologus in habitu dicto multum expertus.' (fol. 16v II.)

Alfonsus sieht in der Theologie nur soweit etwas Wissenschaftliches als der Theologe die von ihm im Lichte des Glaubens hingenommenen theologischen Wahrheiten mit logisch-spekulativer Methode betrachten und daraus evidente Schlüsse folgern kann. Denn wer die Tatsächlichkeit einer Sache mit dem Glauben festhält, der kann darüber sich ein klares evidentes Wissen machen, daß, wenn die Sache wirklich ist, damit auch gewisse Bestimmtheiten ihr anhaften, ohne die sie nicht sein kann[10]. Als Beispiel bringt er: Wenn wir durch den Glauben erfahren würden, daß im Himmelsraum zwei verschiedene Körper sind, von denen der eine ganz flach, der andere ganz rund ist — was natürlicherweise nicht möglich ist —, so könnten wir auf Grund geometrischer, natürlich offenliegender Sätze feststellen, daß sich diese beiden Himmelskörper nur in einem Punkte berühren können. Wenn nun schon etwas Unmögliches vorausgesetzt werden kann, ohne daß dadurch für die mit Hilfe evidenter Sätze abgeleitete Schlußfolgerung die Geltung wirklicher Wissenschaftlichkeit aufgehoben wird, so trifft dies um so weniger zu, wenn etwas Geglaubtes zugrunde gelegt wird, das so untrüglich wahr ist, wie die Tatsächlichkeit der Glaubensartikel[11]. Aus der mit dem Glauben angenommenen Wahrheit der Trinität und Inkarnation kann man mit wissenschaftlicher Methode Sätze ableiten, die in diesen Wahrheiten enthalten sind. Somit kann wenigstens für diesen Teil seiner Arbeit der Theologe den Begriff der Wissenschaft im eigentlichen Sinne beanspruchen.

In diesen vier Thesen legt Alfonsus seine Auffassung zu der Frage: Theologie und Wissenschaft — nieder. Die 3. Quästio wird noch die Ergänzung bringen. Wer die ideengeschichtliche Entwicklung der Frage in der Hochscholastik verfolgt, der sieht, wie diesen vier Sätzen unseres Autors die Merkmale ihres polemisch-auswählenden Geformtseins anhaften, wie sie gleichsam aus Treibhölzern gebildet sind, die der Wellengang der Kontroverse in stetem Wechselschlag hin und her geworfen hat. Es ist nun von großem Interesse, wie er im nächsten Artikel alle übrigen, seinen Thesen mittelbar oder unmittelbar entgegenstehenden Anschauungen behandelt

[10] ‚De aliquo mere credito quantum ad eius existentiam potest haberi clara et evidens notitia scientifica de eius existentia [scientia proprie dicta] facta suppositione, quia supposita eius existentia ex per se notis deducitur quod multa insunt sibi sine quibus esse non posset...' (fol. 16 v II; [...] fehlt in Clm. fol. 14 r II.)

[11] ‚Suppositio alicuius impossibilis non tollit in conclusione deducta ex propositionibus per se notis rationem scientie proprie dicte. igitur nec suppositio crediti infallibiliter veri cuiusmodi est articulorum fidei existentia...' (l. c.).

und kritisiert. Dabei führt er uns neben den bekannteren Richtungen auch weniger bekannte Ansichten vor.

Gegen Franciscus von Marchia.

Gegen seine erste These, in der er der Offenbarungstheologie die unmittelbare oder mittelbare Evidenz von Prinzipien abspricht, findet er die Argumente des Franziskaners Franciscus von Marchia, der nach ihm in gerade gegenteiliger Auffassung für die Prinzipien der Theologie unmittelbare oder mittelbare Evidenz behauptet. Des ideengeschichtlichen Interesses wegen seien die Beweispunkte für diese rational gerichtete Auffassung der Theologie angeführt. Franz von Marchia begründet seine Behauptung mit folgenden rein spekulativ gehaltenen Gedankengängen[12]:

Kein Mensch ist verpflichtet etwas unbedenklich zu glauben, das ihm nicht unmittelbar oder mittelbar evident ist. Da jeder

---

[12] Die Sätze sind von Alfonsus wörtlich aus dem Sentenzenkommentar des Franciscus von Marchia entnommen, wie mir ein Vergleich mit Cod. 532 der Universitätsbibliothek Leipzig zeigt. Franciscus behandelt das Problem von fol. 10 r I ab unter der Quästio: ‚Utrum theologia nobis revelata a deo sit scientia proprie dicta', die in drei Unterfragen eingeteilt ist: Utrum theologia vie procedat ex per se notis vel tantum ex creditis. (fol. 10 r II.) Utrum theologia vie procedat ex veris necessariis vel tantum ex veris contingentibus. (fol. 10 r II.) Utrum theologia nobis revelata sit habitus scientificus in nobis. (fol. 10 v I.) Die These des Franziskaners lautet: ‚Arguo quod catholicus non tantum credat articulos fidei, sed etiam intelligat veritatem ipsorum. Der Beweisgang sei angeführt: Nullus tenetur indubitanter credere illud quod non est sibi per se notum nec est sibi deductum ex aliquo per se noto. Sed quilibet catholicus tenetur credere articulos fidei. Ergo articuli fidei sunt per se noti vel deducti evidenter ex aliquibus per se notis. Sed omnis notitia deducta evidenter ex per se notis est scientia proprie dicta. Ergo theologia vie est scientia proprie dicta. minor patet quia nullus peccat non credendo illud quod non tenetur credere. Sed quilibet non credens articulos fidei indubitanter peccat. ergo quilibet tenetur eos credere indubitanter ... Nullus tenetur firmius adherere conclusioni quam sit certitudo notitie propter quam adheret conclusioni. patet quia conclusio non debet excedere certitudinem principii. Sed omnis qui assentit conclusioni alicui [non] assentit sibi propter aliquam notitiam quam habet de ista conclusione. aliter enim frustra assentiret illi conclusioni plus quam conclusioni opposite. ergo nullus tenetur firmius assentire conclusioni quam sit certitudo notitie propter quam assentit. Sed nulla notitia citra notitiam per se notam vel deductam ex per se nota est certa infallibiliter in genere notitie. (fol. 10 v II.) ergo nullus tenetur credere indubitanter illud quod non est sibi per se notum nec deductum ex per se noto, licet teneatur credere probabiliter. Catholicus autem tenetur credere illud non tantum probabiliter, sed indubitanter, quia qui dubitat infidelis est.'

Katholik die Glaubenssätze unbedenklich zu glauben hat, müssen ihm dieselben auch unmittelbar oder mittelbar evident sein. Die Verpflichtung zum Glauben sieht man darin, daß einer, der nicht unbedenklich und ohne Zweifel glaubt, eine Sünde begeht.

Gäbe es für die Glaubenssätze keine evidenten Prinzipien, dann bedeutete der Assens, den der Gläubige den Sätzen entgegenbringt, eine größere Gewißheit als die Erkenntnis des Prinzips, dessentwegen er den Satz annimmt. Nun kann aber eine conclusio nicht das principium an Gewißheit übertreffen. Denn jeder, der irgend einem Satze zustimmt, tut dies vernünftigerweise wegen der Kenntnis, die er von dem Obersatz hat. Eine unbedenkliche Hinnahme eines Satzes muß also notwendig in einer unmittelbaren oder mittelbaren Evidenz ihre Grundlage haben.

Außerdem glaubt niemand etwas, dessen Gewißheit ihm nicht feststeht, und nicht ist es umgekehrt, daß nämlich etwas deswegen für ihn feststeht, weil er es glaubt; sondern deswegen glaubt er, weil es feststeht[13] und zwar muß die Kenntnis, durch die ihm etwas feststeht, sicherer sein als der Glaube selbst, also unmittelbar oder mittelbar evident sein und nicht selbst wieder bloßer Glaube[14].

Franz von Marchia bezeichnet den Glaubensassens förmlich als Wirkung einer vorausgehenden Erkenntnis[15], als Folge der Kenntnis, welche die Zustimmung zu einem Satze veranlaßt.

Mit einer merkwürdigen Dialektik führt Franz von Marchia sein zweites Hauptargument: Ein Glaubensobjekt kann nur auf dreifache Weise dem Intellekt dargeboten werden, entweder als per se notum in falsitate, oder als per se notum vel deductum ex per se noto in veritate, oder als probabile deductum ex aliquo probabili. Niemand ist verpflichtet etwas unbedenklich zu glauben, das ihm in seiner Unwahrheit evident hingestellt wird. Also muß jeder vernünftigerweise nur das glauben, was ihm in seiner Wahrheit als evident vorgelegt wird, da ja das nur als wahrscheinlich Vorgestellte

---

[13] ‚Nullus credit aliquid nisi constat sibi illud et non e converso: non ideo constat sibi quia credit, sed e converso ideo credit quia constat.' (l. c.)

[14] ‚Quisquis credit, ideo credit consequenter quia constat sibi evidenter. igitur notitia qua sibi constat debet esse certior ipsa fide. Sed nullus notitia est certior fide nisi notitia scientifica. Ergo nullus tenetur credere indubitanter illud quod non constat sibi pro certo. Nihil autem constat pro certo nisi per se notum vel deductum ex per se noto.' (l. c.)

[15] ‚Assensus fidei est quidam effectus notitie de re cui assentit, ergo assensus non debet esse firmior certitudine notitie preambule. Et confirmatur iterum quia sequela rei non debet esse perfectior ipsa re. Sed assensus fidei est quedam sequela notitie inchoantis ad assensum. ergo non debet esse certior ipsa notitia . . .' (l. c.)

nicht in Betracht kommt. Die Offenbarungswahrheiten müssen wir unbedenklich glauben, daher werden sie uns mit unmittelbarer oder mittelbarer Evidenz geboten.

Es darf weiterhin im Gebiet der Glaubenswahrheiten keinen processus in infinitum geben; es muß irgend etwas Erstgeglaubtes sein, mag es ein einziges oder mehreres sein. Diesem Erstgeglaubten können wir nur zustimmen entweder seiner selbst wegen oder einer anderen evidenten Erkenntnis wegen oder eines anderen Glaubenssatzes wegen; das letztere kann nicht der Fall sein, sonst ist es ja kein Erstgeglaubtes mehr; auch nicht seiner selbst wegen erfolgt die Zustimmung, da sie ja Glaubenswahrheit ist, also nur einer anderen evidenten Erkenntnis wegen[16].

Franz von Marchia stützt also seinen Glaubensassens lediglich auf rationale, intellektuale Momente, auf rein erkenntnisförmliche Grundlage und Motive, auf den höchsten Gewißheitsgrad unmittelbarer oder mittelbarer Evidenz[17].

---

[16] ‚Cum in creditis non sit processus in infinitum oportet dare aliquod primum creditum: unum sive plura non curo: quero de illo primo credito, sive sit unum sive plura, quero quare tu assentis primo credito propter se aut propter aliud creditum: non propter aliud creditum, quia positum est quod sit primum creditum, ergo vel propter se vel propter aliquid aliud per se notum: sed non propter se: igitur propter aliquid per se notum.‘ (Franciscus de Marchia, fol. 11 v I.)

[17] Die Stellung dieses Franziskaners ist um so auffallender als gerade die Franziskanerschule in der Bestimmung und Erläuterung des Glaubens einen stark betonten Voluntarismus vertreten hat. Es sei nur an den Scotisten Johannes von Rodington erinnert, der seine voluntaristische Auffassung in die Sätze kleidet: ‚Respectu crediti non est evidentia, cum tale sit non apparens; ... ubi est scientia, non requiritur imperium voluntatis ad assentiendum, ... sed ad assentiendum credendorum requiritur voluntas, cum credere non potest nisi volens ...; quanto quis esset maior theologus tanto plus assentiret credito, cuius oppositum experimur in multis ...; omne complexum sive incomplexum conceptum quam habet fidelis, habet etiam infidelis cum contradicat..., sed infidelis non habet scientiam de credendis igitur nec fidelis.‘ (I. Sent. prolog. qu. 1 a. 1; Vat. lat. 5306 fol. 1 r I.) Johannes von Rodington bringt sich selbst Gegenargumente, die aber großenteils wörtlich mit den Gedankengängen des Franz von Marchia, wie sie Alfonsus anführt, zusammenstimmen und deren Lösung vermutlich gegen Franz von Marchia eingestellt ist. Rodington formuliert seinen Voluntarismus in der extremsten Gestalt, wenn er sagt: ‚Talis habitus non est cognitivus... si fides esset habitus cognitivus, quanto quis haberet maiorem fidem, haberet eminentiorem cognitionem: quod non apparet cum vetula aliquando habeat maiorem fidem quam magnus theologus et certum quod non habet maiorem cognitionem...; per assensum solum distinguitur fidelis ab infideli, ergo non per habitum cognitivum; assensus non est aliqua

Alfonsus sieht in dieser Anschauung nicht nur eine Unrichtigkeit, sondern auch ein Abirren vom katholischen Glauben. Daß die Glaubensprinzipien nicht per se nota vel ex per se notis deducta seien, sehe man bei einem einfachen Weiblein, dem sie gewiß nicht evident sind. Es brauchte ein solches Menschenkind dem Obersatz des Franz von Marchia gemäß nicht ohne Bedenken (indubitanter) zu glauben, was doch gewiß unrichtig und wahrheitswidrig sei. Es stünde ferner nicht in der Macht eines Menschen einem evident begründeten Satz nicht zuzustimmen, wie dies die Ungläubigen den Glaubenssätzen gegenüber tun, indem sie das gerade Gegenteil für wahr halten. Wieder betont Alfonsus für seine voluntaristische

---

cognitio.' (l. c. fol. 1 r II.) Nichtsdestoweniger ist die Theologie für Johannes von Rodington ‚firmissima quoad eius obiectum quia quoad id quod creditur non potest homo falli ... si quid in scriptura sacra vel revelatum a deo posset esse falsum, sequitur quod non esset indubitanter tenendum tamquam verum ...' (l. c. fol. 1 v I.) „...Voluntas requiritur necessario ad eius actum (sc. credendi), quia si aliqui duo cognoscunt equaliter aliquod complexum et unus credit id esse verum, alius non, hoc non potest esse ex actu cognoscendi cum equaliter cognoscant, igitur videtur quod ex actu volendi ...' (l. c. fol. 2 r II.) In der weiteren Begründung betont er auch die Verdienstlichkeit des Glaubens als Beweis für seine willensmäßige Grundlage. Wie sehr Rodington in dem theologischen Habitus, nach Wegnahme der rein natürlich erworbenen Erkenntnisse, nur eine Willensangelegenheit sieht, offenbart sich deutlich in seiner Schlußbemerkung zur ersten, überaus interessanten Quästio seines Prologes: ‚Cum de communi lege nullum habitum scientificum nec cognitivum habeat theologus ultra habitus naturaliter acquisitos sequitur quod pro statu isto non requiratur notitia supernaturalis. Ex dictis patet quod si accipiatur theologia quam habent theologi de lege communi pro habitu distincto contra naturaliter adquisitos, quod theologia non est una scientia nec plures, nec notitia practica nec speculativa nec arguitiva nec discursiva nec clara nec obscura nec est querendum utrum stet cum fide vel non nec velimus querere utrum idem stet cum se ipso nec est scientia subalternans nec subalternata.' (l. c. fol. 2 v I.) Freilich läßt er gegenüber einem Einwand gelten, daß der Glaubensassens nicht nur vom Willen abhängt, jedoch sei dieser ausschlaggebend: ‚bene concluderet si assensus esset precise a voluntate, sed non est, sed aliquo modo ex habitu inclinante: unde licet non fiat assensus nisi voluntas assentit, tamen ut fiat voluntas sola non sufficit.' (l. c. fol. 2 r II.) Mit diesen ideengeschichtlich interessanten Sätzen aus dem ungedruckten Sentenzenkommentar des Franziskaners Johannes von Rodington, der wenige Jahre vor Alfonsus Toletanus geschrieben hat, zeigt sich deutlich, wie sehr unser Autor, wenn er ihm auch nicht in allen Konsequenzen des radikalen Voluntarismus zu folgen scheint, doch sehr im Bannkreis seiner Gedanken steht, so daß selbst Satz und Ausdruck sich des öftern gleichen. Dies sieht man auch in der Erwiderung auf die oben wiedergegebenen Argumente des Franz von Marchia.

Auffassung die Begriffe: imperium voluntatis, fides necessaria, die zum Glaubensassens erforderlich seien, jedoch bei der Richtigkeit des gegnerischen Standpunktes keine Begründung und Berechtigung hätten. Er sieht schließlich in der Ansicht des Franz von Marchia nichts anderes als den schon ausdrücklich mit dem 37. Pariser Artikel (im Jahre 1277) verworfenen Irrtum[18]. Nicht jeder, der einem Satze zustimmt, tue dies auf Grund einer Erkenntnis von Prämissen, sondern oft pflichten wir einem Satze nur bei wegen der Autorität dessen, der ihn ausspricht, und geleitet vom Gebot unseres Willens[19]. Die ganze Beweisführung des Franz von Marchia sei nur zutreffend für den Fall, wo der Assens tatsächlich aus einer Erkenntnis hervorgeht, für alle übrigen Fälle sei sie hinfällig.

Ganz besonders tadelt Alfonsus den Satz: ‚Ideo credit, quia constat.' Das gerade Gegenteil sei wahr. Deshalb glauben wir, weil wir keine Einsicht haben. Er verweist auf das am angegebenen Orte jedoch nicht feststellbare Wort aus dem hl. Augustin (15. de trinit. c. 8): ‚Certe cum incusse crediderint scripturis sacris tamquam veracissimis testibus agant orando et querendo et bene vivendo, ut intelligant: inquantum videri potest videatur mente quod tenetur fide.' Nicht das glaube der Katholik, was er einsieht, sondern, wenn er glaubt, habe er Einsicht. Anschließend bringt er die schöne Stelle des hl. Anselm von Canterbury (De fide trinitatis et de incarnatione verbi c. 2): ‚Nullus Christianus debet disputare quomodo quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur verum sit, sed simpliciter eandem fidem indubitanter tenendo amando et secundum illam vivendo humiliter quantum potest querere rationem quomodo sit. Si potest intelligere deo gratias agat: si non potest non mittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum.'

Alfonsus frägt dann weiter seinen Gegner, wie bei seinem Standpunkt der Glaube noch verdienstlich sein könne, ein von ihm vielfach gebrauchtes Beweismoment. Der Glaube ist nicht eine Wirkung der Erkenntnis der Sache, der man zustimmt, wie Franz von Marchia annimmt, denn der Katholik nimmt die Glaubenswahrheiten nicht an wegen einer vorausgehenden Erkenntnis derselben,

---

[18] ‚Ista propositio est expresse articulus parisiensis condemnatus 37 ubi dicitur quod nihil sit credendum nisi per se notum vel ex per se notis deductum possit declarari error.' (qu. 2 a. 3/4; fol. 17 r II); vgl. *Chartularium* I, 543; P. Mandonnet, *Siger de Brabant.* II. 177, wo dieser Artikel als 4. Satz angeführt ist.

[19] ‚Quibusdam enim assentimus propter solam auctoritatem dicentis cum imperio voluntatis.' (l. c. fol. 17 v I.)

sondern nur wegen der Autorität dessen, der sie ausspricht und zwar veranlaßt von dem Gebot seines Willens[20].

Zum zweiten Hauptargument sagt er: Kein Glaubenssatz wird in der geschilderten Weise dem Intellekt vorgelegt, sondern nur als eine von der ersten untrüglichen Wahrheit geoffenbarte Wahrheit[21]. Und deswegen müssen wir zustimmen.

Was den weiteren Punkt anlangt, so sagt Alfonsus: Dem angenommenen Erstgeglaubten stimmen wir nicht zu wegen eines anderen Glaubenssatzes, noch seiner selbst wegen oder um einer anderen evidenten Erkenntnis willen, sondern wieder allein wegen der Autorität dessen, der es uns mitteilt und zwar wieder mit dem Akt des Willens[22].

Nach dieser Auseinandersetzung mit Franz von Marchia geht Alfonsus dazu über sich mit den übrigen Gruppen von Ansichten zu befassen, die im Prinzip seiner Auffassung über die Evidenz der Offenbarungswahrheiten der Theologie entgegenstehen. Da dieselben meist schon bekannt sind und auch von E. Krebs in seiner genannten Untersuchung vorgelegt werden, dürfen die von Alfonsus in breiter Aufmachung dargelegten Gedanken hier kurz zusammengefaßt werden. Wichtig ist ja vor allem nur seine kritische Stellungnahme zu den verschiedenen Richtungen.

Kritik der scientia subalternata des hl. Thomas von Aquin.

Die Ansicht des Aquinaten wird von Alfonsus zusammengefaßt mit dem Satze: ‚Habitus theologie revelate possibilis viatori de lege communi etiam ut prescindit a naturaliter acquisitis est scientia proprie dicta subalternata scientie dei et beatorum' (l. c. fol. 17 v II). In drei Punkte drängt er die Gedanken des hl. Thomas zusammen:[23]

[20] ‚Catholicus non assentit creditis propter notitiam previam quam habet de ipsis sed solum propter solam auctoritatem dicentis cum imperio voluntatis.' (l. c. fol. 17 v I.)

[21] ‚Veritates fidei proponuntur nobis sicut revelate a prima veritate que nec falli nec fallere potest.' (l. c.)

[22] ‚Primo credito non assentitur propter aliud creditum nec propter se nec propter aliud per se notum sed propter auctoritatem dicentis cum imperio voluntatis. ratio istius est quia scire debetur rationi, credere autem auctoritati ut patet per beatum Aug. primo retractat. c. 14.' (l. c. fol. 17 v I.)

[23] ‚Modus ponendi potest reduci ad tria puncta. Primus est quod scientie etiam proprie dicte sunt in duplici ordine: quia quedam procedunt ex principiis in eisdem evidenter notis sine recursu ad aliquam scientiam superiorem sicut geometria et universaliter omnes scientie subalternantes: quedam vero procedunt ex principiis notis evidenter non tamen in eis sed in scientia superiori sicut perspectiva et universaliter omnes scientie subal-

1. Es gibt zwei Ordnungen von Wissenschaften: die eine besitzt in sich selbst evident erkennbare Prinzipien, ohne auf ein höheres Wissensgebiet zurückgreifen zu müssen; die andere dagegen arbeitet mit Prinzipien, die in einem höheren Wissensgebiet, dem sie entnommen sind, evident sind. Zum Begriff einer Wissenschaft gehört also nicht das Vorhandensein von Prinzipien, die in ihr evident erkennbar sind.

2. Die Theologie als Habitus der Offenbarungswahrheiten besitzt keine Prinzipien der ersten Art; denn die als Prinzipien der Theologie geltenden Glaubensartikel sind auf Erden nicht selbst evident, sondern nur geglaubt.

3. Die Theologie besitzt jedoch Prinzipien der zweiten Art, da die Glaubensartikel, welche von uns nur geglaubt werden, dem Wissen Gottes und der Heiligen evident erkennbar sind.

Anschließend bringt Alfonsus die thomistischen Beweisgründe für diese Sätze. Mit Benützung der üblichen Beispiele von Geometrie und Optik, Arithmetik und Musik drehen sich die Argumente um den Gedanken, daß es eben nicht zum Begriff einer Wissenschaft gehöre, daß sie von ihren Prinzipien evidente Erkenntnis habe: Gott könne die Fertigkeit der Optik oder Musik von den sie subalternierenden Wissenschaften der Geometrie bzw. der Arithmetik trennen, dann wären sie immer noch Wissenschaft, auch wenn sie in diesem Falle keine evidente Erkenntnis ihrer Prinzipien besitzen; ein Schüler, der irgend eine Wissenschaft erlerne, könne den damit erreichten Habitus als Wissenschaft im eigentlichen

---

ternate. Et ex hoc elicitur quod de ratione scientie proprie dicte non est habere principia in eadem evidenter nota . . .' (fol. 17 v II.) — Die Ansicht des hl. Thomas ist sinngetreu wiedergegeben. Thomas hat über diesen Punkt gehandelt in: I. *Sent.* prolog. qu. 1 a 3 quaestiunc. 2 sol. 2; III. *Sent.* d. 24 a. 2 sol. 2 ad 3; *Super Boëthium de trinitate* qu. 2 a. 2 ad 5; *De veritate* qu. 14 a 9 ad 3; *Summa theologie* I qu. 1 a. 2; vgl. an letzterer Stelle: ‚Respondeo dicendum sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est, quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria et huismodi; quaedam vero sunt quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam et musica ex principiis per arithmeticam notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo.' Vgl. E. Krebs, l. c. 41, 27*, 37* (Anmerkung); dort (S. 27* ff.) ist auch das Fortwirken und die Kritik der thomistischen Ansicht angegeben. Aristoteles handelt über diesen Punkt *Anal. Post.* I. 13. 78 b 34—79 a 17.

Sinne ansprechen, wenn die Prinzipien dem Lehrer bekannt und vom Schüler geglaubt sind.

Alfonsus lehnt diese Subalternationstheorie, welche in der Textnotiz als opinio sancti thome in parte prima qu. 2 art. 2 bezeichnet wird, voll ab. Er bezeichnet die zwei Hauptpunkte, in denen sie gründet, als unhaltbar, nämlich die Sätze:

1. Habitus theologie viatoris subalternatur theologie comprehensoris;
2. ex principiis tantum creditis potest haberi scientia proprie dicta (fol. 18 r I).

Die Theologie ist nach ihm keine Subalternwissenschaft im gewohnten Sinne. Denn keine Subalternwissenschaft hat zusammen mit der subalternierenden Wissenschaft das gleiche Hauptobjekt unter demselben Gesichtspunkte[24]. Nach den Vertretern der Subalternationstheorie hat jedoch die Theologie des Erdenmenschen (viatoris) mit der theologia comprehensoris das gleiche Haupt- und Formalobjekt, nämlich Gott unter dem Gesichtspunkt seiner absoluten Gottheit[25].

Weiter könne eine scientia subalternata mit der scientia subalternans sich im selben Intellekt zusammen finden, was jedoch bei der Theologie im vorliegenden Sinne unmöglich sei, wie aus den Ausführungen des Vertreters der Subalternationstheorie in den Quästiones de veritate sich ergebe[26].

Scientia subalternata und subalternans können unmöglich dieselben Prinzipien haben, wie dies an sich bei der Theologie der Fall sein würde. Eine scientia subalternans befasse sich an sich und hauptsächlich mit Wahrheiten, die an sich nicht zum Bereich der scientia subalternata gehören, die theologia comprehensoris betrachte aber keine Wahrheit, welche nicht an sich auch zum Gebiet der theologia viatoris gehört[27].

---

[24] ‚Nulla scientia subalterna est eius subiecti primi sub eadem ratione formali cum scientia subalternante, hoc patet auctoritate et ratione.' (fol. 18 r I).

[25] „Habitus theologie viatoris est eiusdem subiecti primi sub eadem ratione formali cum habitu theologie comprehensoris sec. eum, qui ponit deum sub ratione deitatis absolute utriusque theologie subiectum' (fol. 18 r I).

[26] ‚Theologia revelata possibilis viatori in lumine fidei est incomposibilis theologie comprehensoris sec. eum in questionibus de veritate' (l. c.); vgl. S. Thomas, *Quaestiones de veritate* qu. 8 a. 1; qu. 10 a. 11; qu. 14 a. 9.

[27] ‚Probo conclusionem absolute ... impossibile est quod scientie subalternantis et subalternate sint eadem per se principia sed theologie viatoris et comprehensoris sunt eadem per se principia: igitur ... omnis scientia subalternans considerat per se et primo aliquas veritates que non sunt de per se consideratione scientie subalternate sed habitus theologicus comprehensoris non considerat aliquas veritates que non sint de per se consideratione theologie viatoris' (l. c.).

Zum zweiten Hauptpunkt der Subalternationstheorie bemerkt Alfonsus: Aus bloß geglaubten und im Glauben vorausgesetzten Prinzipien wird in uns kein Wissen im eigentlichen Sinne begründet. Wenn das der Fall wäre, sagt er mit einem argumentum ad hominem zur thomistischen Auffassung, dann könnte Glaube und Wissen über den gleichen Gegenstand im gleichen Intellekt vereinbar sein, was aber ausdrücklich gegen die Anschauung des hl. Thomas (contra eum) sei[28]. Weiter sagt er mit absoluter Beweisführung: ‚Nulla conclusio ex aliis per se deducta est evidentior principiis ex quibus deducitur: omnis conclusio scita scientia proprie dicta est evidentior principiis tantum creditis' (fol. 18 r II). Ein aus geglaubten Prämissen abgeleiteter Satz bleibe immer nur Glaube. Im einzelnen erörtert und entkräftigt er dann die — wie die Textnotiz sagt — rationes sancti thome. Er weist die Auffassung zurück, nach der es nicht zum Begriff einer eigentlichen Wissenschaft gehöre: ‚Habere principia in eadem evidenter nota.' Eine Subalternwissenschaft sei keine Wissenschaft, wenn es dem erkennenden Intellekt nicht möglich sei, auf die Prinzipien der scientia subalternans prüfend zurückzugehen oder wenigstens die evidente Erkenntnis dieser Prinzipien durch Rückschluß und aus der Wirkung oder aus der Erfahrung mittels der Sinneserkenntnis innerhalb der scientia subalternata zu erreichen[29]. Wenn einer wirklich die Optik inne hätte ohne Geometrie und ohne auf irgend einem der bezeichneten Wege die Prinzipien zu erkennen, so wäre das keine Wissenschaft im eigentlichen Sinne, sondern nur ein Glaube oder eine Meinung; so habe auch der Schüler im eigentlichen Sinne kein Wissen, solange ihm die Prinzipien nicht evident sind, man könne höchstens von einer Wissenschaft im dispositiven Sinne reden.

Er erübrigt sich nach kurzer Skizzierung im einzelnen die Gedanken des Alfonsus anzuführen, die Argumente sind ja nicht von ihm neu gemacht, sondern schon vorher von den verschiedenen Gegnern der Subalternationstheorie, besonders von Johannes Duns Scotus selbst aufgestellt worden[30]. Es wurde ja der thomistische Standpunkt auch von Hauptvertretern der Dominikaner-

---

[28] ‚Si ex principiis tantum creditis et fide suppositis causaretur in nobis scientia proprie dicta fides et scientia de eodem obiecto essent compossibiles in eodem intellectu quod est expresse contra eum.' (l. c.).

[29] ‚Scientia subalterna non est scientia nisi scienti resolvetur in principia scientie subalternantis vel cognoscenti evidenter eius per se principia a posteriori et per effectum vel per experientiam mediante cognitione sensitiva possunt evidenter cognosci in subalterna: in proposito autem nullum istorum est possibile.' (fol. 18 r II.)

[30] Vergleiche die Angaben bei E. Krebs, S. 41 f., 27* f.

schule preisgegeben und selbst von den wenigen Anhängern mit einer freieren Interpretation angenommen. Wenn E. Krebs (S. 48) sagt, daß „die thomistische These in der Augustinerschule in ganzer Wörtlichkeit aufgenommen" worden sei, so gilt dies eigentlich nur für Aegidius von Rom, den getreuen Thomasschüler, und selbst bei ihm läßt sich eine gewisse Einschränkung des Begriffes erkennen[31]. Scotus hat die thomistische These entschieden abgelehnt, ebenso auch seine Schüler, wie dies auch Johannes von Rodington[32] tut. Wilhelm von Ockham[33] spricht — ohne jedoch die Auffassung des hl. Thomas ganz zu treffen — geradezu von einem kindischen Standpunkt, wenn einer sage, er habe ein Wissen über die theologischen Sätze, weil Gott die Prinzipien dazu erkenne.

Wie sehr jedoch auch in dieser Frage der Streit sich mehr um Definition und Begriffe dreht als um die Sache, das zeigt uns eine lehrreiche Stelle aus dem immer gemessenen Thomas von Straßburg, der zu der Kontroverse um die scientia subalterna nach Unterscheidung von scientia subalterna im weiteren und engeren Sinne sagt: ‚Ista ergo distinctione bene intellecta cessare poterit murmur argumentorum duarum opinionum quarum prima dicit quod scientia theologie sit subalterna, alia e contra negat. Rationes primae opinionis verum concludunt quoad similitudinem quam habet cum scientia subalterna... Rationes secundae verum concludunt quoad proprietatem subalternationis quia non est proprie subalterna' (I. Sent. prolog. qu. 2 a 3)[34].

---

[31] Aegidius Romanus, *I. Sent.* prolog. qu. 2 a. 2.

[32] Johannes de Rodington, *I. Sent.* prolog. qu. 4 a. 3 — Vat. lat. 5306 fol. 19 r II.

[33] Ockham, *I. Sent.* prolog. qu. 7 (Inc. 1356 der Münchener Staatsbibliothek, fol. 64 r II): ‚Nihil est dicere quod ego scio conclusiones aliquas quia tu scis principia quibus ego credo quia tu dicis. Et eodem modo puerile est dicere quod ego scio conclusiones theologie quia deus scit principia quibus ego credo, quod ipse revelat ea.'

[34] Man vergleiche auch die Ausführungen eines anderen bedeutenden, dem Aegidius ganz nahestehenden Vertreters der Augustinerschule, des Gerard von Siena (I. Sent. prolog. qu. 3 a. 1): ‚Articuli fidei non habent evidentiam ex theologia nostra in qua supponuntur sed ex theologia superiori scil. Dei et beatorum, a qua accipiuntur. Hinc est quod quamvis theologia nostra non sit subalternata theologiae Dei et beatorum proprie loquendo est tamen ibi aliqua similitudo subalternationis'; vgl. dazu Art. 2, wo er noch entschiedener sich ausspricht und die Subalternationstheorie ablehnt: ‚De principiis theologiae non habemus nisi notitiam creditivam.' Wenn die Theologie eine eigentliche scientia subalternata wäre,

Alfonsus, der in seiner Gegenargumentation sich ganz die scotistischen Gedankengänge zu eigen macht, gehört zur zweiten Gruppe, welche von dem engen Begriff der scientia subalterna ausgeht, ohne freilich damit immer die wahre Auffassung des Aquinaten zu treffen.

Kritik der Erleuchtungstheorie des Heinrich von Gent.

Eine wichtige Auseinandersetzung bildet nach Behandlung der Subalternationstheorie die Erörterung und Kritik der Auffassung des Heinrich von Gent[35]. Die Textnotiz gibt an: opinio Henrici 12 quodl. qu. II. Es zeigt sich aber klar, daß auch seine Summa theologica, vor allem art. VI und XIII herangezogen wurden. Alfonsus führt die Gedanken des Gegners nicht wörtlich genau an, sondern gibt kurz seine Hauptargumente wieder, indem er aus der ganzen Lehre die vier wichtigsten Punkte herausstellt und mit ihrer Begründung kritisch behandelt. Die wichtigsten Sätze des Heinrich von Gent sind nach der Darstellung unseres Autors folgende:

1. Die dem Erdenmenschen mögliche Offenbarungstheologie ist ein Wissen im eigentlichen Sinne, weil die Glaubensartikel, aus denen sie hervorgeht, in ihr wirklich erkennbar sind, zwar nicht mit dem Lichte des Glaubens — denn dadurch werden sie nur geglaubt — sondern in einem eigenen Lichte, das in der Mitte ist zwi-

---

dann müßte die scientia subalternans zur gleichen Zeit im selben Intellekt möglich sein, dann müßte sie zum Wissensbereich der subalternans etwas Neues hinzufügen, dann wären die Glaubensartikel per se noti et evidentes in ista scientia ... theologia proprie loquendo non subalternatur scientiae Dei nec beatorum ... Man könnte höchstens von einer gewissen Abhängigkeit der Theologie von dem Wissen Gottes und der Seligen reden, insoweit die Gewißheit des Glaubens in einem lernenden Schüler von dem Grade des Wissens abhängt, welches der Lehrer besitzt. ‚Quamvis haec non sit vera subalternatio, est tamen quidam modus subalternationis, qui habet similitudinem cum vera subalternatione. Quapropter opinio Aegidii de subalternatione istius scientiae est valde rationabilis.'

[35] „Die Zurückweisung der Erleuchtungstheorie des Heinrich von Gent und seiner Schule gehört seit Scotus zum Stammgut der Abhandlungen über diese Frage", sagt E. Krebs (S. 51). In der Textbeilage bringt Krebs ausführliche Belege aus der Gegenargumentation des Scotus, Gottfried von Fontaines, Bernhard von Clermont, Johannes von Lichtenberg, Johannes von Neapel, Durandus, Aureolus, Herväus Natalis. Man vergleiche dort (S. 39*) auch die Stellen aus Heinrich von Gent selbst.

schen Glaubens- und Glorienlicht. Dieses lumen medium brauchen wir, damit wir die Glaubenswahrheiten einsehen[36].

2. Dieses Licht wird gewöhnlich zwar nicht allen Gläubigen eingegossen, jedoch den Theologen und kirchlichen Obern damit sie den Glauben schützen und erklären können[37].

3. Wenn auch das Glorienlicht nicht mehr das Glaubensrätsel bestehen läßt, so macht dieses lumen medium den Glauben nicht zwecklos, sondern vervollkommnet ihn[38].

4. In diesem Lichte sind die Glaubensartikel wahrhaft unserer Einsicht erschlossen[39].

Mit zahlreichen Autoritätsbeweisen gibt Alfonsus sinngetreu die ganze Doktrin Heinrichs von Gent wieder um dann dagegen drei Sätze aufzustellen[40]:

1. Es entspricht nicht der Allgemeinordnung, daß den Gottesgelehrten irgend ein höheres Licht als der Glaube eingegossen wird. Mit einem argumentum ad hominem sagt er etwas ironisch, daß nach der Ansicht Heinrichs die Empfänger des lumen medium diese Infusion bemerkten; aber es sei doch offenkundig, daß die modernen Denker (doctores moderni) davon nichts spürten, sonst könnten sie dieselbe ja nicht in Abrede stellen. Wenn dieses Licht eine klare Erkenntnis brächte, könnte es nicht vorkommen, daß ein Theologe von den Glaubenswahrheiten abirrt und ein Häretiker wird. Auch müßten dann die Theologen, welche dieses Licht besitzen, eine vollere Zustimmung haben als der gewöhnliche Gläu-

---

[36] ‚.... articuli fidei ex quibus procedit sunt vere in illa noti, non quidem in lumine fidei, quia in illo sunt crediti tantum, sed in quodam lumine medio inter lumen fidei et glorie' (l. c. fol. 18 v l); vgl. Heinrich von Gent, *Summa,* art. XIII. qu. 6.

[37] ‚Licet illud lumen non infundatur omnibus fidelibus de lege communi, infunditur tamen doctoribus et maioribus, ut fidem valeant defendere et declarare.' (fol. 18. v l); vgl. Heinrich von Gent, *Summa* I. art. XIII. qu. 4.

[38] ‚Licet lumen glorie non compatiatur secum fidei aenigma, istud tamen lumen non evacuat fidem sed perficit' (l. c.); vgl. Heinrich von Gent, *Summa* I. art. XIII. qu. 7.

[39] ‚In tali lumine medio articuli fidei sunt vere intellecti' (l. c.).

[40] Vgl. hiezu auch die Ansicht des Thomas von Straßburg, der zwar auch das lumen medium in der Allgemeinformulierung des Heinrich von Gent ablehnt, jedoch in seiner vermittelnden Art sagt: ‚Per has solutiones non intendo negare varias revelationes quibus coelestis consolator devotos suos consuevit recreare et quandoque secreta sua multipharie revelare, sed hoc fit de gratia speciali et privilegium singulare non inducit legem communem.' (I. Sent. prolog. qu. 2 a. 1.).

bige, wovon aber oft das Gegenteil zutrifft. Auch wäre dann der Glaube nicht mehr notwendig[41].

2. Aus den Äußerungen Heinrichs von Gent ergibt sich, daß sich das Glaubenslicht in einem Theologen mit diesem lumen medium nicht verträgt, trotzdem er das Gegenteil behaupten will. Dieser Widerspruch wird eingehend erörtert[42].

3. Es ist einfachhin unmöglich und schließt einen Widerspruch in sich, daß ein Theologe zugleich glaubt und weiß, daß die theologischen Sätze wahr sind[43].

Mit diesem letzten Satze will er zwar nicht behaupten, daß der Habitus des Glaubens und des Wissens oder selbst der Akt des Glaubens und des Wissens im selben Subjekte nicht vereinbar sei, wenigstens de potentia dei absoluta (dum tamen habens ipsos per actum fidei non credat vel per actum scientie non sciat), sondern er will nur sagen, daß ein Theologe unmöglich zugleich glaubt und im eigentlichen Sinne des Wissens weiß, daß ein theolog. Satz wahr sei, wie Heinrich meint: Denn der Glaube bezieht sich nur auf das, was man nicht einsieht. Wo aber ein Wissen ist, da ist auch Einsicht. Mit mehreren Zitaten stützt Alfonsus seine Ansicht von der Unvereinbarkeit von Glaube und Wissen.

Diese Gelegenheit nimmt er als Anlaß um mit der Auffassung des Thomas von Straßburg sich auseinanderzusetzen, der behauptet, daß Glaube und Wissen wohl vereinbar seien. Alfonsus führt dessen Sätze wörtlich an: „... licet evidens secundum scientiam contradicit non evidenti sec. scientiam, evidens tamen sec. scien-

---

[41] ‚De lege communi non infunditur doctoribus theologie aliquod lumen altius fide ... omnis doctor theologus cum infunditur istud lumen percipit ipsum, istam propositionem ponit iste doctor quolibet 12. qu. 2 ubi dicit quod illud lumen est quid spirituale sicut gratia baptismalis et ideo non potest ostendi illi tamen percipiunt qui ipsum recipiunt. hec ille. sed constat quod doctores moderni non percipiunt illud lumen nec perceperunt: quia ipsum de facto negant et negaverunt. igitur eis non infunditur de lege communi. Preterea: doctores theologi libere possunt veritatibus creditis dissentire: igitur nullum tale lumen supernaturale infunditur eis de lege communi ... evidenter noto nullus potest libere dissentire ... doctores theologi firmius adhererent creditis quam quicumque simplex fidelis: cuius oppositum docet experientia ... ad assentiendum creditis non est eis fides necessaria: cuius oppositum de quocumque viatore ostensum est ...‘ (fol. 18 v II).

[42] ‚Ex dictis istius doctoris sequitur quod lumen fidei non compatiatur simul in doctore theologie cum isto lumine medio, cuius oppositum tamen intendit.‘ (l. c.)

[43] ‚Simpliciter est impossibile et contradictionem implicat, quod doctor theologus simul credat et sciat conclusiones theologicas esse veras.‘ (fol. 19 r I.)

tiam non repugnat non evidenti sec. fidem ... possibile non assentire et non possibile non assentire non contradicunt nisi sumantur sec. eundem habitum' (fol. 19r II.)[44].

Alfonsus dagegen betont: Was einem inevident ist im Glauben, das ist ihm nicht evident im Wissen ... Was geglaubt wird, ist nicht nur unerkannt durch den Akt des Glaubens, sondern schlechthin[45]. Wieder führt er Autoritätszeugen, wie Augustin, Gregor, Chrysostomus als Stütze seiner Ansicht an um noch einmal zu betonen: ‚Absolute impossibile est quod eidem veritati simul possim assentire et non assentire absolute ... omni conclusioni credite possum non assentire non solum contradictorie, sed contrarie credendo ... sed conclusioni scite non possum non assentire' (fol. 19r II.).

Mit Bezug auf die Theorie Heinrichs von Gent sagt er dann noch abschließend, daß wegen der Unvereinbarkeit von Glaube und Wissen die Offenbarungstheologie unmöglich eine Wissenschaft im eigentlichen Sinne sein könne auf Grund des lumen medium, wie sich jener Denker einbilde (sicut imaginatur ille doctor).

Kritik der Theorie des Jacobus de Appamiis.

In der weiteren Untersuchung der Frage nach der Evidenz der Glaubenswahrheit wendet sich Alfonsus gegen die Theorie des

---

[44] Thomas von Straßburg handelt von dieser Frage I. Sent. prolog. qu. 3 a. 2. Dort führt er elf Argumente der Gegner an, welche nicht zugeben wollen, daß fides und scientia vereinbar seien. Er beweist seine Auffassung mit mehr Gründen als Alfonsus wiedergibt: Wie die abstraktive und intuitive Erkenntnis eines Dinges unter demselben Gesichtspunkt vereinbar sei, so auch Glaube und Wissen: ‚Evidens et non evidens non magis videntur repugnare quam praesens et non praesens.' Wie sich die rationes formales von Glaube und Wissen (auctoritas und demonstratio) nicht widersprechen, so auch sie selbst nicht. Er verweist auf Aristoteles und andere Denker, die im Anschluß an eine demonstratio auch noch Autoritätsbeweise bringen, was aber unnütz wäre, wenn Wissen und Glauben nicht vereinbar wären. Die Inevidenz sei nicht derart ein Merkmal des Glaubens, daß sie notwendig die Evidenz des Wissens ausschließe.

Zur ganzen Frage nach der Vereinbarkeit von Glaube und Wissen vgl. die bei E. Krebs (S. 15*) im Zusammenhang mit Hervaeus Natalis angeführten Stellen aus Lombardus, Alexander Halensis, Bonaventura, Matthaeus ab Aquasparta, Albertus, Petrus a Tarantasia, Henricus a Gandavo, Durandus, Thomas v. Aquin, Scotus, Gottfried von Fontaines, Wilhelm von Ockham.

[45] ‚Quod est inevidens alicui secundum fidem ... non est ei evidens secundum scientiam ... quod creditur non solum non apparet per actum credendi, sed absolute.' (l. c.).

Augustiners Jacobus de Appamiis[46], der die Wissenschaftlichkeit der Offenbarungstheologie damit begründen will, daß er sagt: Die Theologie sei deswegen ein wahres Wissen, weil die Glaubensartikel, aus denen sie, wie aus Prinzipien hervorgehe, den Gläubigen evident sind, zwar nicht im natürlichen Lichte der Vernunft oder in einem lumen medium, sondern vielmehr im Lichte des Glaubens[47].

In vier Punkte wird der modus ponendi zusammengefaßt[48]:

1. Wie die Seligen im Himmel die Geschöpfe auf zweierlei Weise erkennen: in ihrer eigenen Art durch das natürliche Erkenntnislicht und im göttlichen Wort durch das Glorienlicht, so können auch

---

[46] Die Fundstelle wird nicht näher angegeben. In dem Quodlibet des Leipziger Cod. 529 (siehe oben S. 85) wird diese Frage von Jacobus de Appamiis nicht behandelt. Es können deswegen die Zitate nur nach der Formulierung des Alfonsus angegeben werden.

[47] ‚Quarta vero ponit quod theologia revelata est fidelibus scientia proprie dicta quia articuli fidei ex quibus procedit tamquam ex principiis sunt fidelibus evidenter noti: non quidem in lumine naturali nec in aliquo lumine medio inter lumen fidei et lumen glorie sicut precedentes opiniones ponebant sed potius in lumine fidei. Et ut clarius declaretur videatur primo modus ponendi: secundo confirmabitur rationibus quibus movetur.‘ (fol. 19 v I.)

[48] ‚Quantum ad primum modus ponendi potest reduci ad quatuor puncta. Primus est: quod sicut beati in patria dupliciter cognoscunt creaturas: videlicet in proprio genere mediante lumine naturali et in verbo mediante lumine glorie. Sic fideles in via dupliciter cognoscunt articulos fidei scilicet naturaliter et supernaturaliter. naturaliter quidem mediante lumine naturali, supernaturaliter mediante lumine fidei. Secundus punctus est: quod sicut cognitio qua beatus cognoscit creaturas in proprio genere mediante lumine naturali est imperfecta et quasi obscura: sic et cognitio qua viator cognoscit articulos fidei naturaliter sive in lumine naturali est enigmatica et imperfecta. Et ad istum sensum exponunt omnes auctoritates dicentes fidem esse de non visis et non apparentibus: quia cognitio naturalis de credibilibus est enigmatica et obscura. Tertius punctus est: quod sicut cognitio qua beatus cognoscit creaturas verbo mediante lumine glorie est evidens et clara: sic et cognitio supernaturalis qua viator cognoscit articulos fidei in lumine fidei est clara et evidens viatori. Quartus punctus est: quod licet fides de credibilibus faciat fideli notitiam evidentem: infidelem tamen non possumus evidenter convincere: ratio istius est: quia infidelis non participat cum fideli in lumine fidei et nullus posset ab alio evidenter convinci ad assentiendum alicui conclusioni nisi participet secum in lumine quo mediante conclusio illa est evidenter nota. infidelem igitur non possumus evidenter convincere, sed fideli ut dicunt possumus demonstrare et sic theologia erit fidelibus demonstrativa et per consequens scientia proprie dicta.‘ (fol. 19 v II.).

die Gläubigen auf Erden die Glaubensdinge auf zweifachem Wege erkennen: natürlicherweise durch das lumen naturale, übernatürlicherweise durch das lumen fidei.

2. Wie die Erkenntnis der Seligen, mit der sie die Geschöpfe im natürlichen Licht erkennen, unvollkommen ist, so ist auch die natürliche Erkenntnis der Glaubensdinge der Erdenmenschen rätselhaft und unvollkommen.

3. Wie die Erkenntnis der Seligen im göttlichen Worte mittels des Glorienlichtes evident und klar ist, so ist auch die übernatürliche Glaubenserkenntnis, mit der der Erdenmensch die Glaubenswahrheiten erfaßt, klar und evident.

4. Wenn auch der Glaube dem Gläubigen für die Glaubenswahrheiten eine klare Erkenntnis bringt, so können wir doch einen Ungläubigen nicht zur evidenten Überzeugung führen und zwar deswegen, weil dieser nicht mit dem Gläubigen am Glaubenslicht teil hat: Niemand kann von einem anderen evident zur überzeugten Hinnahme eines Satzes gebracht werden, wenn er nicht mit ihm desselben Erkenntnislichtes teilhaftig ist, vermittels dessen dieser Satz klar erkennbar ist.

Einen doppelten Beweisgang läßt Alfonsus für diese Theorie sprechen:

1. Sowohl das natürliche Licht des intellectus agens wie das lumen gloriae haben die Fähigkeit selbstgewisse, evidente Prinzipien zu schaffen, so daß aus ihnen im eigentlichen Wissen erfaßbare Sätze abgeleitet werden können. Nun liegen aber lumen gloriae, fidei, intellectus agentis in einer wesenhaften Ordnungsreihe, so wie die Begriffe: supremum, medium et infimum. Es muß eine Vollkommenheit, die dem obersten und untersten Begriffe eignet, auch dem mittleren zukommen: somit besitzt auch das Glaubenslicht evidente Prinzipien[49].

2. Es entspricht dies voll dem Zweck des Glaubenslichtes; denn dasselbe kann dem Menschen nur mitgeteilt werden entweder zur Schaffung einer evidenten Erfassung der Glaubensprinzipien oder der festen Hinnahme der Glaubenswahrheit oder um den Glaubensassens verdienstlich zu machen. Die beiden letzteren Momente können jedoch nicht der Zweck sein (was bewiesen wird),

[49] ‚In essentialiter ordinatis: sicut supremum medium et infimum quicquid perfectionis simul et coniunctim competit infimo et supremo: competit et medio... Sed lumen glorie et lumen fidei et lumen intellectus agentis essentialiter ordinantur... Sed constat quod facere principia evidentia sic quod ex ipsis deducatur conclusio scita scientia proprie dicta est perfectionis et competit simul et coniunctim lumini intellectus agentis et lumini glorie: igitur et lumini fidei... quod fidei sit medium probatur...' (l. c.)

es kommt nur der erste Zweck: Die Evidenz der Prinzipien in Frage[50].

In der Erwiderung auf diese Theorie, von der er einleitend sagt: ‚Ista opinio quamvis sit satis pulchra, multa ponit que non reputo vera', greift Alfonsus zwei Sätze als anfechtbar heraus:

1. Fides de credibilibus facit viatoribus evidentiam.
2. Lumen fidei non inclinat ad assentiendum veritatibus theologicis.

Er behauptet das Gegenteil: Wie aus den vorausgehenden Ausführungen zur Genüge hervorgehe, bewirke der Glaube keine Evidenz, da er ja — wie immer wieder betont wird — nur auf das nicht Erfaßbare (de non apparentibus tantum) sich beziehe. Die Beweisführung des Jacobus wird ad absurdum geführt. Wiederum stellen sich die schon oft ausgesprochenen Sätze in den Beweisgang: ‚Cuius actus est credere tantum, eius non est evidenter cognoscere... credere non est evidenter cognoscere... aliter quanto quis firmius crederet evidentius cognosceret: cuius oppositum patet in multis simplicibus.' (fol. 20 r I.)

Als Zweck der fides infusa, des eingegossenen Glaubenslichtes, betont er entschieden die Aufgabe zur Annahme der theologischen Wahrheiten geneigt zu machen[51]. Zu den Argumenten des Jacobus

---

[50] ‚Vel lumen fidei ponitur in nobis ut faciat principia nostri habitus theologici evidentia vel ad firmiter adherendum veritatibus theologicis vel ut assensum faciat meritorium. Non propter assensum: tum quia non est de ratione luminis inclinare ad assentiendum sed tantum esse illud sub quo aliquid videatur: tum quia omnem assensum quem habet fidelis in lumine fidei potest habere infidelis: sicut patet de puero infideli nutrito inter christianos qui per fidem acquisitam ita assentit veritatibus theologicis ut esset paratus mori pro illis sicut fidelis cum lumine fidei: tum quia errans in uno articulo amittit fidem infusam ut communiter tenetur et tamen firmiter assentit ceteris. Nec propter tertium: tum quia quod facit actum meritorium non stat cum peccato mortali lumen autem fidei sic: tum quia sola charitas facit actum meritorium tum quia si lumen fidei propter evidentiam faceret actum meritorium eadem ratione et lumen intellectus agentis: cum articuli fidei in tali lumine sint inevidentes. quod non conceditur: relinquitur ergo primum et sic propositum: quia sequitur: principia theologie sunt nobis evidentia. igitur ex ipsis deducitur conclusio scita scientia proprie dicta. Ista conclusio firmatur auctoritate ricardi in principio libri sui de trinitate ubi dicit: quod sicut philosophi illustrati lumine naturali pervenerunt ad cognitionem naturalium ita theologi lumine fidei illuminati possunt attingere ad cognitionem credendorum.' (l. c.)

[51] ‚Fides infusa inclinat ad assentiendum veritatibus theologicis: probatur: quia fides acquisita inclinat ad assentiendum veritatibus theologicis. igitur multo magis fides infusa inclinat fidelem... fides infusa non est minoris vigoris imo maioris fideli quam fides acquisita infideli.' (l. c.)

de Appamiis äußert er sich: Das lumen fidei stehe wohl schlechthin höher als das Licht des natürlichen Verstandes, sowohl in sich als auch in seinem Objekte, jedoch nicht unter dem Gesichtspunkte der Evidenz, weil es eben nicht zum Begriff des Glaubenslichtes gehöre vom Objekte eine Evidenz zu schaffen, da sein Objekt ja das nicht Schaubare und das nicht Erfaßbare (non visum et non apparens) sei. Deswegen habe das Glaubenslicht immer noch eine große Bedeutung: Wenn es auch nicht Evidenz schaffe, so doch eine feste Zustimmung.

Nochmals gegen Franciscus de Marchia.

Alfonsus bestreitet für die Prinzipien der Theologie jede Evidenz. Kein Erkenntnislicht gebe es hiefür. Deshalb hat er die Theorie des Heinrich von Gent vom ‚lumen medium', wie die Auffassung des Jacobus de Appamiis vom ‚lumen fidei' abgelehnt: Die Glaubenssätze werden nur mit dem Willen in Ansehung der Autorität des offenbarenden Gottes erfaßt. Erneut nimmt er daher gegen den Franziskaner Franz von Marchia Stellung, der, wie wir schon oben gesehen haben, für die Glaubenswahrheiten Evidenz beansprucht. Nunmehr wird näher angegeben, worin dieser Denker die Glaubensevidenz begründet sieht: im Lichte des natürlichen Verstandes. Die interessante Theorie sei im Anschluß an die Darstellung des Alfonsus wiedergegeben[52].

In vier Punkten wird wiederum der modus ponendi dargelegt:

1. Es ist ein Unterschied von einem Subjekt eine Eigenschaft zu beweisen oder zu beweisen, daß der Satz, in dem diese Eigenschaft von dem Subjekt ausgesprochen wird, wahr ist. Es ist z. B. etwas anderes zu beweisen: Homo est risibilis, und etwas anderes zu beweisen, daß der Satz: Homo est risibilis wahr ist. Beim ersten wird die risibilitas aus dem Subjekte erschlossen, beim zweiten wird nur die Wahrheit des Satzes, in welchem allerdings die Aussage eingeschlossen ist, bewiesen[53].

---

[52] Die Gedanken finden sich fast wörtlich bei Franz von Marchia in der oben bezeichn. Quästio (Cod. 532 der Univ.-Bibl. Leipzig. fol. 11 v I.).

[53] Franciscus de Marchia (Cod. 532, Leipzig, fol. 11 v I): ‚.... aliud est demonstrare passionem aliquam de subiecto aliud est demonstrare veritatem propositionis de ipsa propositione in qua predicatur passio de subiecto quia sicut subiectum est aliud a propositione et passio subiecti est alia a passione propositionis. igitur aliud est concludere propriam passionem de subiecto aliud est concludere propriam passionem propositionis de ipsa propositione in qua affirmatur passio de subiecto. verbi gratia: aliud est concludere quod homo est risibilis aliud est concludere quod ista propositio: omnis homo est risibilis est vera quia in prima deductione concluditur risibilitas de homine que est passio eius, in secunda concluditur veritas de propositione que est passio propositionis.'

2. Wenn zwischen beiden Beweisen auch ein Unterschied ist, so stehen sie doch zu einander in einem Abhängigkeits- oder Folgeverhältnis; denn jeder, der direkt beweist, daß jeder Mensch lachen kann, beweist auch, daß der Satz, der diese Tatsache ausspricht, wahr ist und umgekehrt[54].

3. Die Wahrheit eines theologischen Satzes, z. B.: Gott ist dreifaltig — ist von dem Erdenmenschen evident beweisbar für den Satz selbst, zwar nicht a priori et per causam, sondern a posteriori et per effectum[55].

4. Wenn nun aber die Wahrheit des Satzes feststeht, so erschließt sich folgerichtig evident das Prädikat des Satzes vom Subjekte, wenn auch nicht a priori, so doch a posteriori. Dies gilt für jeden Glaubenssatz.

Somit ist jeder Glaubenssatz vom Erdenmenschen evident beweisbar, wenigstens durch einen Rückschluß, und so ergibt sich dadurch ein wissenschaftlich begründeter Satz (conclusio scita scientia proprie dicta).

Für die zwei Hauptgedanken dieser Theorie des Franciscus von Marchia gibt Alfonsus auch die Beweisführung wieder; zunächst für die Behauptung, daß die Wahrheit eines jeden theologischen Satzes vom Erdenmenschen evident für den Satz selbst beweisbar sei: Jeder von Gott geoffenbarte Satz sei unfehlbar wahr und wenn die Tatsache der Offenbarung feststehe, so sei auch die Wahrheit des Satzes klar. Nun sei aber der genannte Satz: ‚Gott ist dreifaltig' und andere Sätze von Gott geoffenbart. Die Tatsache

---

[54] „...quicumque concludit immediate quod omnis homo sit risibilis concludit ex consequenti quod ista propositio: homo est risibilis, sit vera et e converso: concludens immediate istam propositionem esse veram concludit mediate quod risibile inest homini. tamen unum est aliud ab alio. Et ita aliud est concludere propriam passionem de subiecto a posteriori. aliud est concludere veritatem propositionis de propositione a posteriori ...' (Franciscus de Marchia, l. c.)

[55] ‚Quartum genus scientie que concludit utrumque a posteriori sicut est theologia vie que concludit immediate a posteriori veritatem de ista conclusione quod deus est trinus et unus per hoc quod est revelatum a deo et omne revelatum a deo est verum et mediate veritate conclusa de isto articulo concludit predicata de subiecto scilicet esse trinum et unum de deo et ita intellectus posset habere evidentiam de veritate conclusionis de ipsa conclusione non habendo evidentiam de priori ...et ita fides est necessaria propter inevidentiam predicati de subiecto quamvis veritas conclusionis sit evidens de conclusione et propter inevidentiam passionis de subiecto revocatur in dubium veritas conclusionis de conclusione quia infirmitas unius revocat in dubium certitudinem alterius. ideo fides est necessaria ed excludendum dubium.' (l. c. fol. 11 v II.)

der Offenbarung stehe für uns fest durch die übernatürlichen Wirkungen und Zeichen, die Gott nicht nur als wahrscheinliche, sondern als notwendige Mittel zur Beglaubigung uns geboten und erwiesen habe. Also sei jeder ähnliche, von Gott erweisbar geoffenbarte Satz unfehlbar wahr und diese Wahrheit habe den Grad der Evidenz[56].

Der Obersatz dieses Syllogismus wird begründet mit dem Hinweis auf das Wesen Gottes, dem die Offenbarung einer Unwahrheit widerspricht. Der Untersatz von der Erkennbarkeit der Offenbarungstatsache, auf dem schließlich die ganze Theorie beruht, wird von Franz von Marchia mehrfach bewiesen: Die übernatürlichen von Gott zur Beglaubigung der Offenbarung gegebenen Zeichen erzeugen nicht bloß einen wahrscheinlichen, sondern einen notwendigen Glauben. Denn niemand dürfe über die Glaubensartikel einen Zweifel haben. Somit seien diese Zeichen nicht wahrscheinlich, sondern notwendig gültig[57].

Kein Satz dürfe den Gewißheitsgrad seines Beweismittels übersteigen. Die besagten übernatürlichen Zeichen seien aber wie Beweismittel für unseren Glauben. Da aber dieser Glaube sicher und gewiß ist, da es nichts Sichereres als den Glaubensinhalt gebe, so müssen auch diese übernatürlichen Zeichen sicher und gewiß sein[58].

Man könne zwischen diesen übernatürlichen Zeichen und übernatürlicher Ursache dasselbe Verhältnis feststellen, wie zwischen natürlichen Zeichen und natürlicher Ursache (sicut signa naturalia ad causam naturalem, ita supernaturalia ad supernaturalem). Andernfalls wäre der Glaube, zu dem der Katholik unbedenklich verpflichtet ist, nur eine Art Meinung (opinio quedam).

---

[56] ‚Quod autem hoc sit revelatum a deo concluditur per effectus supernaturalia ad huius attestationem exhibita et monstrata quia sicut signa naturalia concludunt causam naturalem ita signa supernaturalia concludunt causam supernaturalem. Ista autem signa supernaturalia non solum videntur signa probabilia imo videntur signa necessaria.' (l. c.)

[57] ‚Signa probabilia non faciunt nisi fidem probabilem non fidem necessariam. quia unumquodque signum facit fidem secundum gradum sue certitudinis. Sed ista signa faciunt fidem necessariam et inconcussam non fidem probabilem tantum quia dubitare de articulis fidei quantumlibet est dementie sicut ait Richardus 1. de trinit. c. 2.' (l. c.)

[58] ‚Nulla conclusio excedit evidentiam sui medii. Sed ista signa supernaturalia comparantur ad fidem nostram sicut medium ad conclusionem. igtur fides non est certior istis signis. sed fides nostra est fides certa, non probabilis tantum, quia nihil firmius tenetur quam quod constanti fide apprehenditur ut ait Richardus ibidem igitur signa supernaturalia debent esse certa et non probabilia.' (fol. 12 r I.)

Weiterhin: Der Glaubensassens könne nicht erzeugt werden von einem Beweismittel, das nur Wahrscheinlichkeitsgrad besitzt. Denn der Glaubensassens sei, was das Merkmal der Zustimmung anlangt, ebenso zwingend und gewiß, wie der Assens des Wissens, da der Gläubige einem geglaubten Satze durch den Glauben ebenso fest anhange wie der Philosoph durch sein Wissen einem gewußten Satze zustimme[59].

Unser Glaube sei mehr als eine opinio, folglich gründe er in einem höheren Erkenntnisgrund als in bloßer Wahrscheinlichkeit.

Damit folge die andere These, daß die Theologie eine Wissenschaft im eigentlichen Sinne sei, von selbst aus all den genannten Gründen für die erste These: Unser Glaube, der aus sich und seinem Formalbegriff heraus, ebenso wie die opinio, gegenüber dem Wahren und Falschen in gleicher Weise unbestimmt und neutral sei, könne zum Wahren nur durch einen Habitus determiniert werden, der sich auf das Wahre bezieht. Dies könne unter den Fertigkeiten der Seele nur das Wissen im eigentlichen Sinne sein[60].

In der Kritik dieser Gedankengänge, die offenkundige Schwächen aufweisen, greift Alfonsus, wie es seine Art ist, aus dem Vielen, was ihm unstimmig dünkt[61], zwei Grundirrtümer heraus, um sie in eingehender Argumentation zu widerlegen. Es sind dies die Sätze:

1. Veritas articulorum fidei potest a nobis evidenter concludi per signa supernaturalia attestationi fidei exhibita et demonstrata;

2. theologia viatoris inititur medio necessario nobis evidenti. (l. c.)

Die Gegenargumentation dürfte von Interesse sein: Die Wahrheit der Glaubenssätze könne nicht evident bewiesen werden, denn die besagten übernatürlichen Zeichen seien uns ja nicht gegenwärtig, sondern vergangen, können also deshalb als Vergangenes,

---

[59] ‚Assensus fidei nostre quantum ad rationem assensus circumscripta evidentia est eque necessarius et eque certus in genere assensus sicut assensus scientie, quia fideles eque certitudinaliter adherent per fidem conclusioni credite sicut philosophus per scientiam adheret conclusioni scite secundum quod ait Richardus ubi prius quod nihil firmius tenetur quam quod constanti fide aprehenditur.' (l. c.)

[60] ‚Fides quecumque quantum est ex se et ex formali ratione sua est neutra ad verum et falsum, sicut et opinio quia fides quantum est ex formali ratione sua potest esse falsa et vera: igitur fides non determinatur precise nisi per aliquem habitum determinate respicientem verum... talis autem habitus non est opinio quia opinio non respicit determinate verum, ergo talis habitus est scientia proprie dicta...' (fol. 10 v II u. 11 r I).

[61] ‚Multa ponit que non reputo bene dicta' (fol. 20 v I).

das vor uns gewesen ist, nicht klar geschaut, sondern nur geglaubt werden[62].

Durch bloß geglaubte Zeichen und Wunder könne aber eine Wahrheit nicht evident bewiesen werden. Wie die natürlichen Zeichen nur für den, der sie unmittelbar sieht, einen evidenten Schluß auf die Ursache zulassen, so auch die übernatürlichen.

Was den zweiten Satz betreffe, so gelte auch hier, daß die Theologie des Erdenmenschen sich nicht auf ein zwingendes Beweismittel stütze, welches dem Gläubigen evidente Schlußfolgerung erlaube. Denn dieses vermeintliche medium necessarium sei ja wieder identisch mit den eben behandelten signa supernaturalia, so daß auch dafür das dort Gesagte gelte.

Alfonsus läßt auch die von Franz von Marchia gemachte Unterscheidung einer doppelten Beweismöglichkeit nicht als Ausrede gelten. Franz von Marchia unterscheidet nämlich den mathematischen Beweis von dem sogenannten natürlichen, moralischen Beweis. Letzterer sei wiederum zweifach: Der eine erschließe zwingend aus den Prinzipien des Subjektes eines Satzes die Evidenz des Satzes, was zu einem Wissen im eigentlichen Sinne führe, der andere könne sich nicht auf die eigenen Prinzipien stützen, sondern von außen her werde der Sachverhalt des Satzes erschlossen, was wohl eine zwingende Zustimmung zu dem Satze bewirke, jedoch keine solche Evidenz schaffe, daß dadurch der Glaube überflüssig werde. Das letztere sei bei der Theologie des Erdenmenschen der Fall. Weil der Ungläubige den Glauben nicht habe, so schließe für ihn dieser Beweis auch nicht evident[63].

---

[62] „... Signa ista a deo fidelibus exhibita non sunt nobis presentia, sed preterita, preterita vero que nos precesserunt non sunt a nobis clare visa sed tantum credita.' (l. c.).

[63] ‚Sed adhuc iste doctor nititur respondere dicens quod est duplex medium necessarium: quia quoddam est necessarium primo gradu certitudinis sicut est medium mathematicum: quoddam est necessarium secundo gradu certitudinis sicut est medium naturale et morale: ut puta: quod deus sit adorandus et honorandus. Et illud est duplex: quia quoddam est medium necessarium proprie acceptum ex principiis subiecti et tale facit conclusionem evidentem et notitia habita de conclusione per tale medium est scientia proprie dicta et habens talem notitiam non indiget fide: tale medium concludit equaliter fideli et infideli et medio sic necessario non inititur theologia viatoris ut dicit. Quoddam vero est medium extraneum non proprie acceptum a principiis, sed ab aliquo extraneo et tale medium quia necessarium ex se facit necessario assentire conclusioni: sed quia non est medium proprium non facit evidentiam sufficientem de conclusione: et tali medio necessario inititur theologia viatoris. Et quia tale medium non facit evidentiam de conclusione, sed tantum facit assensum necessarium et multa apparentia

Alfonsus sieht in dieser Auffassung einen Widerspruch zum Standpunkt des Gegners selbst. Ein Beweis, der aus sich heraus eine notwendige Zustimmung zu einem Satze bewirke, bedürfe nicht des Glaubens als Ergänzung oder Stütze. Er sei für den Gläubigen wie für den Ungläubigen gleich zwingend. Wo ein Wissen im eigentlichen Sinne sein soll, da müsse auch eine Evidenz sein, also umgekehrt: Wo keine Evidenz vorliege, da sei auch kein Wissen im eigentlichen Sinne. In breiten Syllogismen wird daher die Ansicht des Gegners zurückgewiesen.

Was die Einzelbeweise (motiva) des Franz von Marchia anlangt, so betont Alfonsus besonders noch einmal, daß durch die übernatürlichen Zeichen und Wunder für uns nicht evident feststehe, daß ein Satz, z. B. die Wahrheit der göttlichen Dreifaltigkeit von Gott geoffenbart sei. Denn diese übernatürlichen Zeichen und Wunder seien für uns ja auch nur Gegenstand des Glaubens[64]. Somit stütze sich der Glaube nicht auf einen zwingenden Beweis, der für den Gläubigen einen evidenten Schluß bedeute.

Damit verläßt er die Theorie des Franziskaners und die Ansichten, die auf irgend eine Weise die Prinzipien der Offenbarungstheologie, die Glaubenssätze, mit wissensmäßiger Evidenz ausrüsten wollen, sei es, daß das lumen fidei oder naturale oder ein lumen medium den Glanz der Gewißheit auf sie werfen soll. Für Alfonsus Toletanus gibt es keine intellektuelle Fährte, die zum klaren Besitz der theologischen Offenbarungswahrheiten führt; nur der Wille, die von ihm so hochgeschätzte Fähigkeit der Seele, vermag den Menschengeist zur Hinnahme der von der göttlichen Autorität vorgelegten Wahrheiten zu führen. Ein entschiedener Voluntarismus ist die belebende Kraft seines Glaubens; er hat nicht das Bedürfnis die Wahrheit und daher auch die Möglichkeit des Glaubens verstandesmäßig zu sichern; für ihn bedeutet dies nicht einen Mangel, eine Schwächung der Glaubenssicherheit; der Glaube ist ihm, wie dem oben zitierten Johannes von Rodington, unerschüttlich fest

---

videntur repugnare conclusionibus theologicis: iccirco fides est necessaria ne certitudo medii revocetur in dubium et quia infidelis non habet fidem ideo non concludit sibi illud medium.' (fol. 20 v II; vgl. Franz von Marchia, Cod. 532 [Leipzig] fol. 11 v II).

[64] Man vergleiche die Auffassung des gleichzeitigen Augustiners Gregor von Rimini in seinem Sentenzenkommentar (I. prolog. qu. 1; Parisiis 1482, fol. 10 v II): ‚Nam mere credendum est quod contenta in sacra scriptura fuerunt a Christo revelata. per nullam enim viam hoc scimus nisi quia hoc credit ecclesia et sic audivimus a patribus nostris et in predicta sacra scriptura continetur ... non est per se notum nec per se notificabile quod ipse fuerit deus aut etiam quod ipse fecerit miracula ...'

und bestimmt wahr wegen der Autorität des offenbarenden Gottes, wie er dies nochmal in dem Satze zusammenfaßt: ‚Fides nostra est determinate vera: non propter aliquem habitum distinctum ab ipsa in nobis; sed quia a deo revelata: qui non potest revelare falsum.' (fol. 21 r I.)

Alfonsus sucht nicht nach einem praeambulum fidei, die Wahrheit der Offenbarung findet er gesichert in sich selbst, in ihrem Offenbarungscharakter. Gern würden wir weiter fragen, was ihm den Bestand der Offenbarung verbürgt, was ihm die Gewißheit gibt, daß Gott wirklich die Offenbarung bewirkt habe. Unterläßt er die positive Antwort auf diese immer brennende Frage theologischer Prinzipienlehre infolge seiner Darstellungsmethode, welche nur eine kritisch-eklektische Stellungnahme zu den verschiedenen Theorien bedeutet? Mir scheint dies in seiner Grundhaltung begründet zu sein, der eben die Welt des Glaubens, der Offenbarungscharakter der theologischen Wahrheiten eine solche unproblematische unumstößliche Gegebenheit ist wie für den realistisch orientierten Erkenntnistheoretiker die Existenz der Sinneswelt. Die Besprechung der nächsten Quästio möge hier noch weiteres Licht geben.

Vorher sei noch auf einen Punkt unserer Quästio hingewiesen. Wie sich aus der 4. These des 2. Artikels ergibt, sucht Alfonsus den wissenschaftlichen Charakter der Theologie dadurch zu wahren, daß er die Theologie als eine scientia proprie dicta deswegen bezeichnet, weil sie unter Zugrundelegung der Glaubenssätze wissenschaftlich sichere Schlußfolgerungen ziehe.

Schon der Scotusschüler Johannes de Bassolis hat diese Auffassung formuliert, wenn er im Prolog seines Sentenzenkommentars sagt: ‚Alium habitum habent deductivum conclusionum theologicarum ex articulis et creditis quasi ex principiis et iste magis proprie dicitur theologia quia magis assimilatur modo scientifico in aliis scientiis'[65]. In diese Richtung geht auch die Auffassung der Dominikaner Johannes von Lichtenberg[66] und besonders des Johannes von Neapel[67], welcher die Theologie bezeichnet als eine ‚scientia consequentiarum: scit enim theologus quod conclusiones theologie necessario sequuntur ex suis principiis.' Diese Theorie hat jedoch wenig Aufnahme gefunden. Gottfried von Fontaines[68] hat sie abgelehnt, ebenso Hervaeus Natalis[69].

---

[65] I. Sent. prolog. qu. 5, Parisiis 1517 fol. 22 r II; vgl. E. Krebs l. c.

[66] *36 questiones* qu. 1, angeführt bei E. Krebs l. c. S. 33*. [S. 30*.

[67] *Quaestiones disputatae* qu. 18; vgl. E. Krebs l. c. S. 33*.

[68] *Quodlibet* 9 qu. 20; siehe J. Hoffmans, *Les Philosophes Belges*

[69] E. Krebs l. c. S. 33*. [IV, 2. Louvain 1928, 282—293.

In der Augustinerschule wird sie ebenfalls bestritten: Gerard von Siena[70] sagt: Eine scientia consequentiarum sei nichts wert, weil sie ja Wahres und Falsches enthalten könne. Auch aus einem falschen Satz könne eine gute Folgerung gezogen werden: ‚est enim bona consequentia si bene deducatur, licet ex falsis propositionibus.' Fasse man dabei bloß das Formale ins Auge, so sei dies nur Gegenstand der Logik[71], fasse man aber das Inhaltliche, so sei dies nichts anderes als der Glaubensartikel selbst und die davon abgeleitete Folgerung. Thomas von Straßburg[72] findet in der Anschauung: ‚Theologia non est scientia consequentium sive conclusionum, sed solum consequentiarum' eine Berührung zu dem articulus Parisiensis 4., in welchem die Ansicht: ‚Non plus scire propter scire theologiam' als Irrtum verworfen sei[73].

Alfonsus ist sich bei Aufstellung seiner These auch bewußt, daß sie im allgemeinen nicht anerkannt werde: conclusio que communiter non tenetur. Er wendet sich daher gegen Franciscus de Mayronis, der diese Ansicht abgelehnt hat mit den Worten: ‚Si esset theologia scientia proprie dicta ex evidentia deductionis suppositis articulis, de impossibilibus posset esse scientia[74].' Man könnte dann auch etwas Falsches voraussetzen und darauf eine Wissenschaft begründen; kein Wissen, das nicht auf Evidenz zurückgehe, sei Wissenschaft im eigentlichen Sinne. Denn wirklich wissen, heiße etwas in seinem Grund erkennen.

Alfonsus sucht sich zu verteidigen: Gewiß sei vom Unmöglichen als solchem keine Wissenschaft denkbar, es könne jedoch etwas Unmögliches vorausgesetzt werden, so daß man davon irgend eine notwendige Folgerung ableiten könne: z. B. fragen sich die Gelehrten, ob sich der Hl. Geist vom Sohn unterschiede, wenn er nicht von ihm ausginge — was doch eine unmögliche Voraussetzung sei. Geglaubtes könne in zweifacher Weise zum Ausgangspunkt genommen werden: entweder um damit etwas zu beweisen: dann folge daraus kein eigentliches Wissen, oder um darauf einen logischen Gedankengang aufzubauen: dann sei dies zwar kein Wissen a priori et per causam in essendo, wohl aber per causam in inferendo vel saltem a posteriori. Zur absoluten Zustimmung sei

---

[70] I. Sent. prolog. qu. 3 a. 4.

[71] Vgl. Aureolus, I. Sent. prolog. qu. 1 a. 1: ‚scire consequentias est scire logicam.'

[72] I. Sent. prolog. qu. 2 a. 1.

[73] Vgl. *Chartularium* I. 543, wo dieser Satz als 153. sich findet: Quod nihil plus scitur propter scire theologiam; P. Mandonnet, *Siger de Brabant* II. 189.

[74] Franciscus de Mayronis, I. Sent. prolog. qu. 2. a. 2.

freilich immer der Glaube noch notwendig, weil ja eine reine Glaubenswahrheit zugrunde liege, und so könne der Ungläubige davon nicht überzeugt werden[75].

c) Theologie und Glaube.

Hat Alfonsus in der 2. Quästio die Thelogie mehr unter dem Gesichtspunkt der Wissenschaftlichkeit untersucht, so will er in der nächsten mehr das Verhältnis zum Glauben bestimmen, wenn er fragt: Utrum habitus theologie possibilis viatori de lege communi sit realiter distinctus a fide. (fol. 21 v I.) Freilich greifen die beiden Quästionen stark ineinander und ergänzen sich gegenseitig.

Einleitend gibt er wieder eine Erklärung der Begriffe, indem er nochmals die drei Elemente der Theologie (habitus inspiratus sive revelatus — declarativus sive defensivus — deductivus) angibt und beim Begriff des Glaubens unterscheidet den Akt des Glaubens (credere), den Inhalt des Glaubens (quod creditur) und die Tugend des Glaubens (quo creditur). Hier kommt nur der letzte Begriffsinhalt in Frage, wobei kein Unterschied gemacht wird zwischen eingegossenem und erworbenem Glauben.

Im 2. Artikel stellt er seine vier Thesen auf:

I. Conclusio: Habitus theologie revelate possibilis viatori de lege communi ut prescindit a naturaliter acquisitis non est realiter distinctus a fide. (fol. 21 v I.)

Dieser Satz, der nichts anderes ist als die positiv formulierte These der vorausgehenden Quästio, wird folgendermaßen begründet: Jener Habitus, dessen Akt nichts anderes sei als glauben, sei identisch mit dem Glauben. Die Offenbarungstheologie sei nichts anderes. Wieder spielt der Vergleich zwischen dem Gläubigen und Ungläubigen eine Rolle. Jener Habitus sei nicht real verschieden vom Glauben, dessen Sätzen wir letzten Endes zustimmen aus einem Willensakt heraus wegen der Autorität dessen, der sie mitteilt. Dies treffe aber bei den Glaubenssätzen zu[1].

---

[75] „Ad assentiendum dictis conclusionibus est fides necessaria simpliciter quia illud quod supponitur est mere creditum et ideo ad assentiendum eis simpliciter non potest infidelis evidenter convinci. Et ad istum sensum dicit apostolus: quod iustus ex fide vivit: facta tamen et concessa suppositione non est ulterius fides necessaria propter evidentiam deductionis." (qu. 2 a. 3/4., fol. 21 r II.)

[1] „Ille habitus actus cuius est tantum credere non est realiter distinctus a fide ... sed actus theologie revelate ut prescindit a naturaliter acquisitis est tantum credere quia eius proprius actus non est opinari ... nec scire nec evidenter cognoscere ... Sed forte dicetur quod actus proprius theologie

II. Conclusio: Habitus eorum que tradit fides ex probabilibus nobis notis in lumine naturali declarativus et defensivus est realiter distinctus a fide. (fol. 21 v II.)

Daß der Habitus, womit wir den Glaubensinhalt zu erklären und zu verteidigen suchen, etwas anderes ist als bloßer Glaube, sieht Alfonsus darin begründet, daß sowohl der Gläubige wie der Ungläubige sie besitzen könne. Der Glaube sei nicht von diesem Habitus abhängig; viele der Gläubigen besitzen wohl den Glauben ohne diese Fertigkeit des Erklärens und Verteidigens. Die Verminderung oder Vermehrung des einen Habitus sei nicht verbunden mit der gleichen Verminderung oder Vermehrung des anderen, also seien sie beide nicht indentisch. Jene Habitus seien von einander verschieden, deren Akte verschieden seien: Der eigentliche Akt des Glaubens sei das Glauben; der eigentliche Akt des besagten anderen Habitus sei das Verteidigen und Erklären des Glaubensinhaltes durch natürlich erkennbare Beweisgründe[2].

---

revelate non est credere sed deducere conclusiones ex articulis tamquam ex principiis ... Ista tamen solutio est nulla quia posito quod theologia revelata sit habitus deductivus et per consequens habeat suam propriam logycam adhuc eius proprius actus non erit deducere conclusiones ex articulis sicut ex principiis sed solum credere: hoc patet quia... Ex his arguo ad principale secundo sic: omnis habitus conclusionis credite et ex creditis tantum deducte est realiter fides: sed constat quod theologia revelata ut prescindit a naturaliter acquisitis est habitus conclusionis credite et ex creditis tantum deducte... Tertio sic: per solam fidem distinguitur fidelis ab infideli: hoc patet... sed per habitum theologie revelate ut prescindit a naturaliter acquisitis distinguitur fidelis ab infideli... quia cuicumque repugnat assentire principiis in conclusionibus theologie revelate: eidem repugnat habitus theologie revelate .... sed infideli ut infidelis est repugnat assentire principiis et conclusionibus theologie revelate ut prescindit a naturaliter acquisitis: quia si assentit iam est fidelis... Quarto sic: ille habitus non est realiter distinctus a fide: cuius conclusionibus precise assentimus propter auctoritatem dicentis ex imperio voluntatis... sed constat quod conclusionibus theologie revelate ut prescindit a naturaliter acquisitis precise assentimus propter auctoritatem dicentis cum imperio voluntatis ut docet experientia...' (fol. 21 v I.)

[2] ‚Omnis habitus possibilis fideli et infideli est realiter distinctus a fide... sed habitus theologie predictus est huiusmodi: tum quia inititur lumini naturali: tum quia si theologus fieret hereticus non minus poterit ea que sunt fidei defendere et declarare quam prius licet eis non assentiat sicut prius... Nullus habitus potest esse in aliquo sine seipso: sed fides tam infusa quam acquisita potest esse in aliquo sine tali habitu theologico... Istam rationem tangit be. aug. 14. de trinitate c. 1 dicens quod hac scientia non pollent fideles plurimi quamvis polleant ipsa fide plurimi... — — ad augmentum fidei non sequitur augmentum predicti habitus theologici nec

III. Conclusio: Habitus theologie predictus est habitus opinativus. (fol. 22r I.)

Mit dieser These gibt unser Denker endlich eine positive Auskunft über den Gewißheitsgrad der Theologie, insoferne sie den Glaubensinhalt erläutert und verteidigt. Daß sie nicht Wissen im eigentlichen Sinne sei, hat er schon mit der 3. These der vorigen Quästio bewiesen, daß sie aber auch vom Glauben verschieden sei, hat er eben dargelegt; nunmehr bezeichnet er sie als einen habitus opinativus. Wie er das meint, erhellt aus seinen unten folgenden Auseinandersetzungen mit den Gegnern. Er begründet seinen Standpunkt zunächst damit, daß er sagt: Jeder Satz, der nur auf einem Wahrscheinlichkeitsgrunde aufgebaut sei, sei nur eine opinio: ex medio probabili non generatur nisi opinio.

IV. Conclusio: Habitus theologie acquisite conclusionum theologicarum suppositis articulis evidenter deductivus est realiter distinctus a fide. (fol. 22r I.)

Diese These ergibt sich für Alfonsus aus der in der vorausgehenden Quästio niedergelegten Ansicht, daß diese Seite der Theologie als Wissenschaft im eigentlichen Sinne zu betrachten sei.

Die Kontroverse über diese Thesen, die wie üblich im Artikel 3/4 durchgeführt wird, wirft noch manches Licht auf ihren Inhalt.

Als Gegner der ersten These von der realen Identität des Glaubens und der Offenbarungstheologie findet sich der von Alfonsus als ‚doctor noster', somit als Augustiner bezeichnete Johannes Forrestarii[3]. Nach ihm sind Glaube und Offenbarungstheologie nicht real identisch; denn ein getauftes Kind habe wohl den Habitus des Glaubens, ebenso ein einfaches Weiblein, ohne die Offenbarungswahrheiten zu kennen. Auch werden diese beiden Habitus durch verschiedene Akte begründet: Der Glaube aus dem Hören, die Theologie durch häufige Betrachtung der göttlichen Wahrheiten[4]. Jene Habitus seien verschieden, von denen einer den

---

e contra: cum una simplex vetula sit multoties firmior in fide quam unus magnus theologus ... — — proprius actus fidei est credere: hoc autem non est actus predicti habitus theologici cum sit possibilis infideli ut patet ex dictis: actus vero proprius dicti habitus est defendere et declarare ex naturaliter nobis notis ea que ponit fides ... Istam rationem tangit be. aug. ubi supra dicens quod aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat: aliud est autem scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur et contra impios defendatur.' (l. c.)

[3] Die Notiz verweist auf prol. I. qu. I. art. 3 des Johannes Forrestarii.

[4] ‚Fides generatur ex auditu, habitus vero theologie ex frequenti meditatione circa divina.' (fol. 22r I.)

anderen stärke, wie dies die Theologie bezüglich der Glaubenswahrheiten tue; durch sie erwerbe man sich die Fähigkeit, die Einwände des Gegners, welche die volle Zustimmung zum Glauben hemmen, zu lösen[5]. Der Habitus der theologia revelata sei syllogistisch und diskursiv, der Glaube bloß adhäsiv. Wenn die Theologie vom Glauben nicht verschieden wäre, dann wäre die Mühe der Theologen vergeblich, da sie ja den Glauben schon haben.

Die Antwort, welche hier Alfonsus gibt, zeigt wieder ganz den Mann der klaren Distinktion und Definition. Er sagt, der Satz: Habitus theologie revelate non est realiter distinctus a fide, könne dreifach aufgefaßt werden[6]; mit jeder Bedeutung könne man zwar die Argumente der Gegner beantworten, jedoch sei die Auffassung am begründetsten und dem Sprachgebrauch der Theologen entsprechendsten, welche die theologia revelata nur dem erworbenen Glauben (fides acquisita) gleichsetze.

Davon ausgehend erwidert er auf die Einwände des Gegners: Es komme darauf an, was man unter Glauben verstehe, ob eingegossenen oder erworbenen Glauben. Das getaufte Kind, wie ein einfaches Weiblein, besitze nicht den erworbenen Glauben, so daß der Einwand hinfällig werde. Meine man aber den eingegossenen Glauben, so sei der Einwand nicht wirksam, weil ja in diesem Sinn theologia revelata und fides nicht identisch seien. Mit dieser Unterscheidung werden auch die weiteren Gegengründe gelöst. Besonders betont Alfonsus, daß durch die Offenbarungstheologie die Glaubenswahrheiten nicht erläutert werden, noch dadurch die Fähigkeit erworben werde, die Einwände der Gegner zu lösen. Das sei Aufgabe der Theologie im zweiten und dritten

---

[5] ‚Per theologiam declarantur veritates que a deo proponuntur et acquiritur facultas solvendi rationes ad oppositum que possunt adhesionem fidei impedire.' (l. c.)

[6] ‚Pro solutione istarum rationum et similium est advertendum quod tripliciter potest intelligi quod habitus theologie revelate non sit realiter distinctus a fide. Primo si dicatur quod theologia revelata quedam est infusa que non est nisi fides infusa et quedam acquisita que non est nisi fides acquisita de conclusione vel conclusionibus creditis deducta vel deductis ex propositionibus mere creditis. Secundo si dicatur quod theologia revelata non est fides infusa sed tantum acquisita modo predicto. Tertio si dicatur quod theologia revelata sit precipue fides infusa et licet in quocumque istorum sensuum possit responderi ad rationes: primus tamen et secundus videntur mihi magis rationabiles et presertim secundus prout communiter de theologia revelata loquuntur doctores: loquuntur enim de ipsa sicut de habitu deductivo et sic non aliter est habitus deductivus in utroque tamen istorum duorum sensuum.' (fol. 22 r II.)

Sinne, die freilich vom Glauben verschieden sei. Der erworbene Glaube sei auch syllogistisch und diskursiv, nicht bloß adhäsiv.

Aus der Identität von Glaube und Offenbarungstheologie folge noch nicht, daß die Tätigkeit der Theologen nutzlos sei. Denn dadurch werde ja die Fertigkeit erworben, welche unter Theologie im zweiten und dritten Sinn verstanden werde. Und selbst innerhalb der eigentlichen theologia revelata sei die Arbeit der Theologen nicht wertlos; denn durch diesen Habitus, der wie der erworbene Glaube durch die Tätigkeit des Theologen zustande komme, werde das, was vorher implicite geglaubt wurde, explicite geglaubt.

Ein hier von Alfonsus eingeschobener und gelöster Einwand sei in seinem Wortlaute angeführt um damit auch ein bezeichnendes Probestück seiner distinquierenden Kontroverstechnik zu geben:

‚Sed forte dicetur quod theologia revelata dividitur contra theologiam acquisitam: et in solutionibus istis ego concedo theologiam revelatam esse acquisitam: quia dico quod non est nisi fides acquisita. Sed ista instantia est nulla: quia equivocatur de theologia acquisita: uno enim modo dicitur theologia acquisita quia de per se consideratione ipsius sunt alique veritates naturaliter acquisite: quibus non assentimus per solam fidem: et sic theologia revelata dividitur contra acquisitam: quia per se veritates theologie revelate sunt tantum ille quibus assentimus per solam fidem, ut patet ex prima parte articuli prime conclusionis.

Alio modo dicitur theologia acquisita quia est habitus acquisitus per discursum sillogisticum et sic theologia revelata non dividitur contra acquisitam: quia cum hoc stat quod per se veritates ipsius sint veritates a deo revelate quibus tantum assentimus per solam fidem. Patet igitur quid dicendum ad rationes secundum istum modum dicendi. Si vero teneatur primus modus qui satis rationabiliter potest sustineri: adhuc respondeo ad rationes. Ad primum dico quod fides non potest inveniri realiter in aliquo sine habitu theologie revelate qui est idem realiter sibi: quia fides infusa non potest inveniri realiter in aliquo sine habitu theologie revelate infuso: nec fides acquisita sine habitu theologie revelate acquisito. Et per hoc patet quid dicendum ad probationem. Ad secundum eodem modo dico: quia fides infusa et habitus theologie revelate infusus non generantur ex aliis et aliis actibus: nec fides acquisita modo predicto et habitus theologie revelate acquisitus ut patet ex supradictis. Ad tertium similiter: quia habitus theologie infusus non facit firmius adherere divinis quam fides infusa: nec habitus theologie revelate acquisitus quam fides sic acquisita. Ad quartum etiam dico quod sicut habitus theologie revelate acquisitus est sillogisticus et discursivus: sic et fides acquisita

modo predicto: ut patet ex dictis: et sicut fides infusa non est habitus discursivus sed tantum adhesivus: sic et habitus theologie revelate infusus: quia per talem habitum uni propositioni non assentitur propter evidentiam quam habet ex alia: sed cuilibet immediate propter auctoritatem dicentis.' (fol. 22 v I.)

Theologie als Aneignung der von Gott geoffenbarten Wahrheiten ist also nichts anderes als Glaube; die Erläuterung und Verteidigung des Glaubensinhaltes ist jedoch real vom Glauben verschieden und wird als habitus opinativus bezeichnet. Die Einwände welche gegen diese Ansicht sich erheben, geben Alfonsus Anlaß, seine Auffassung deutlicher darzulegen.

Die Polemik ist allgemein gehalten, ohne daß ein bestimmter Gegner genannt wird. Gegen diejenigen, welche mit Argumenten aus der aristotelischen Wissenschaftslehre begründen wollen, auch diese Theologie sei nichts anderes als Glaube, bringt er, auf die einzelnen gegnerischen Beweismomente eingehend, folgende Gedanken[7]: Die Metaphysik sei nicht einfachhin vornehmer als der hier vorliegende theologische Habitus. Wenn Aristoteles diesen Begriff noch nicht in sein System eingereiht habe, so liege dies darin, weil er in seinem Wissen noch nicht so weit gekommen sei. Die Metaphysik übertreffe die Theologie wohl durch die Sicherheit der Beweisführung, aber sie werde von ihr übertroffen durch die nobilitas subiecti. Wenn man sage, daß jeder vom Glauben verschiedene Habitus vom Menschengeist herstamme und somit von den Philosophen irgendwie gefunden und erwähnt werden müsse, was jedoch von dem hier in Frage stehenden theologischen Habitus nicht festzustellen sei, so müsse doch beachtet werden, daß es viele Wissenschaften gibt, welche nicht von den Philosophen ergründet worden seien. Übrigens könne man sagen, daß doch

[7] ‚Dico quod ... licet metaphisica sit aliquo modo nobilior omni tali habitu: non tamen simpliciter ... quia forte aristoteles ad notitiam dicti habitus non pervenit et ideo metaphisicam dixit esse nobiliorem ceteris simpliciter ... aliquo istorum modorum metaphisica excedit omnem talem habitum theologie predictum nobis possibilem in lumine naturali: quia habitum theologie predictum excedit certitudine demonstrationis: licet excedatur ab eo nobilitate subiecti et sic simpliciter et omnem alium excedit nobilitate subiecti licet a multis excedatur certitudine demonstrationis ... non sequitur: nullus philosophorum hunc habitum invenit: igitur non est possibilis: quia forte multe scientie sunt possibiles de quibus nullus philosophorum fecit mentionem. potest etiam dici secundo quod falsum est quod assumitur: quia plato qui magis insudavit circa divina hunc habitum adinvenit vel in toto vel in parte: quia be. augustinus dicit se legisse in libris platonis rationes in quibus ostendebatur quod verbum erat de patre et multa alia secreta theologie ...' (fol. 22 v II.)

Plato, der sich um die Erforschung der göttlichen Dinge mehr abgemüht habe, doch an diesen Habitus ganz oder zum Teil herangekommen sei. Denn Augustin sage, daß er in den Schriften Platos die Gründe für die Herkunft des Wortes vom Vater und viele andere theologische Geheimnisse gelesen habe. Wenn man glaube, daß sich dieser vorliegende theologische Habitus in die gewohnten spekulativen Gebiete nicht einreihen lasse, so sei das kein Gegenbeweis, da ja die Theologie von einigen auch als affektiver oder praktischer Habitus bezeichnet werde. Und selbst wenn sie spekulativ sei, sei das Argument hinfällig, da ja Aristoteles in seinen Begriff der Metaphysik auch die Theologie einschließe, und wenn nicht, so liege dies darin begründet, daß er eben noch nicht die Kenntnisse eines Theologen besitzen konnte, oder darin, daß er zu den spekulativen Habitus nur die eigentliche Wissenschaft zählen wollte; die Theologie sei jedoch keine Wissenschaft im eigentlichen Sinne. —

Die Theologie als Erläuterung und Verteidigung der Glaubenswahrheiten ist also nach Alfonsus Toletanus ein habitus opinativus. Was versteht er unter diesem Erkenntnisgrad? Die folgende Auseinandersetzung mit Aureolus[8] gibt weiteren Aufschluß.

Aureolus, der die Theologie als sapientia erklärt, sieht in der Bezeichnung habitus opinativus eine unrichtige Auffassung. Folgende Gründe für die Ablehnung dieses Ausdruckes führt Alfonsus wörtlich aus dem Sentenzenkommentar des Gegners an:

Diese Ansicht sei der Theologie unwürdig, ja es wäre direkt töricht, sich einen solchen Habitus durch das Studium zu erwerben, da ja durch ihn das Glaubensleben nicht gehoben, sondern eher untergraben werde. Denn nach Aristoteles schließe die opinio die Furcht der Unsicherheit (formido) ein, so daß ein solcher Zustand die Theologie viel unsicherer machen würde in den Wahrheiten, welche die einfachen Gläubigen ohne jedes Zagen hinnehmen. Auch in den weiteren Einwänden betont Aureolus, daß mit der opinio

[8] Aureolus hat in I. Sent. prolog. qu. 1 a. 3 die Theologie als sapientia bezeichnet: ‚Ex predictis apparet qualiter habitus ex theologie studio acquiratur quoniam habitus alius a fide declarativus credibilium et in nullo faciens adherere, qui est intelligibilis virtus, qui sapientia nuncupatur, non quidem sapientia quae scientia sit, sed quae est intellectus lumen intelligentia nobilissimorum...' Sie habe mit der Metaphysik folgende sieben Punkte gemeinsam: 1. manifestare mentem. 2. modum tradere generalem perveniendi ad veritatem. 3. disputare de difficilibus quaestionibus. 4. defendere principia contra negantes eos. 5. explicare intentiones generales nominibus eisdem designatas et reducere illas ad unam primam cui primo attribuitur ratio nominis. 6. veritates communissimas et generalissimas quae demonstrabiles sunt demonstrare. 7. de entibus spiritualibus pertractare.'

notwendig das Moment der Unsicherheit und Ungewißheit verbunden sei, welches sich mit dem Begriff der theologischen Glaubensgewißheit nicht vertrage: nullus est opinans quin formidet vel statim subintret alium habitum qui presumptio et deceptio dici potest[9].

Hier erwähnt Alfonsus auch den ihm nicht passenden Standpunkt des Gerard von Siena[10], der sagt, daß sich die opinio von der scientia wesentlich dadurch unterscheide, daß sie ein ‚habitus incertus et formidolosus' sei; die Erkenntnis des habitus opinativus stütze sich auf ein medium probabile und sei deswegen zweifelhaft und unsicher[11].

Alfonsus betont dagegen, es gehöre die formido nicht zum Wesensbegriff der opinio; denn es könne einer einem bloß gemeinten Satze ebenso fest zustimmen wie einem gewußten. Wenn hiezu Aureolus sage, daß man bei einem solchen nicht mehr von Meinung (opinari), sondern von Täuschung und Anmaßung (decipi et presumere) sprechen müsse, und Gerard von Siena bemerke: ‚Per errorem decepti utuntur eis ut scientiis', so müsse er darauf erwidern, daß dies ja gar nicht mit Aristoteles zusammenstimme, welcher sagt, daß manche ihren Meinungen ebenso anhangen wie andere bewiesenen Sätzen[12].

Nach einer langen Auseinandersetzung mit Gerard[13] sagt er

---

[9] Aureolus, I. Sent. prolog. qu. 1 a. 3.

[10] Gerardus, I. Sent. prolog. qu. 4 a. 1.

[11] Vgl. die sehr ähnlichen, diesbezüglichen Ausführungen bei Hervaeus Natalis, wiedergegeben bei Krebs (l. c.) S. 19*.

[12] Siehe Aristoteles, Ethic. VII. 5. 1146 b 25: Ἔνιοι γαρ τῶν δοξαζόντων οὐ διστάζουσιν, ἀλλ' οἴονται ἀκριβῶς εἰδέναι.

[13] Es kann aber zwischen Alfonsus und Gerard hier nicht von einem sachlichen Gegensatz in der Auffassung der Theologie die Rede sein. Es handelt sich mehr um die Wesensbestimmung des Begriffes opinio. Wie sehr Gerard sachlich ziemlich dieselbe Auffassung wie Alfonsus vertritt, zeigt sich aus der qu. 3 a. 4 seines Prologs: ‚Ille habitus qui remota fide non est nisi opinativus nullam de se habet certitudinem ratione cuius possit facere firmam adhesionem preter certitudinem fidei.' Alles was die Theologie über den Glauben hinaus in der Erläuterung der Wahrheiten zu Hilfe nehme, stehe zur Wahrheit in keiner inneren Beziehung und sei rein äußerlich, so daß bei Wegnahme des Glaubens nur ein habitus opinativus zurückbleibe. Die Theologie sei wohl nur eine Meinung, wenn man sie in der Erklärung der theologischen Wahrheit betrachte. Nehme man sie aber in der Tätigkeit, mit der sie Einwände, die gegen theologische Wahrheiten erhoben werden, zurückweise, so sei sie mehr. — Die Ausführungen Gerards sind sehr klar und überzeugend, wie er überhaupt eine angenehme Art der Darstellung und Beweisführung besitzt.

auf die Argumente des Aureolus zurückgreifend: Es gebe einen Wahrscheinlichkeitsbeweis, welcher eine Anschauung absolut für eine Richtung bestimme, so daß der Meinende absolut keine Furcht habe, daß es sich anders verhalten könne. In diesem Sinne sei die Theologie ein habitus opinativus. Diese Bezeichnung sei daher der Theologie nicht unwürdig und könne sich mit dem Glauben vertragen.

Es ist nicht nötig die weitere langwierige Erörterung über diesen Punkt wiederzugeben. Immer zeigt Alfonsus das Bestreben den Begriff der opinio und damit den Wahrheitsgrad der Theologie mit stark positivem Werte zu erfüllen. Damit ist er sichtlich beeinflußt von Thomas von Straßburg, der in der qu. 3 a. 2 seines Prologes sehr ausführlich und verständlich dieses Thema behandelt hat. Auch er betont sehr entschieden, daß die formido nicht zum Wesensbegriff der opinio gehöre[14].

Alfonsus hat uns mit dieser an Thomas von Straßburg sich anschließenden Auffassung endlich eine positive Ansicht über den Erkenntniswert der Theologie gegeben, wenigstens für die Funktion, mit der sie die Glaubenssätze erläutert und verteidigt. Wenn man bedenkt, daß damit eigentlich die Haupttätigkeit des Theologen erfaßt wird, so dürfen wir in dieser These von der opinativen Gewißheit der Theologie das schließliche Werturteil unseres Denkers über die theologische Wissenschaft überhaupt sehen. Damit steht Alfonsus sachlich all den Auffassungen sehr nahe, welche die Theologie zwar nicht als Wissenschaft im strengen Sinne ansprechen, jedoch als Wissenschaft im weiteren Sinne bezeichnen, wie dies Thomas von Straßburg in lebensvoller Art durchgeführt hat. Was Alfonsus zu seinen Formulierungen drängt, das ist der von ihm streng und eng angelegte aristotelische Begriff des Wissens, das volle Einsicht in den unmittelbar oder mittelbar evidenten Satz verlangt. Diese scientia proprie dicta glaubt er nur in dem habitus deductivus, in der Evidenz des Schlußverfahrens feststellen zu können, wobei die im Glauben angenommene theologische Wahrheit die Prämisse bildet. Hier dürfte freilich die Kritik der

---

[14] ‚Non est de ratione opinionis quod minuitur et destruitur per opinionem. Opinio potest dupliciter considerari: uno modo quod opinans existimet id de quo est opinio posse aliter se habere. Sic opinio nec potest simul stare cum fide nec cum scientia. Alio modo accipitur opinio secundum quod opinans per medium probabile concludit aliquid sic esse non actualiter attendens utrum aliter vel non aliter se posset habere. Et sic opinio potest simul stare cum fide quam cum scientia'. Thomas von Straßburg, I. Sent. prolog. qu. 3 a. 2; vgl. auch Gregor von Rimini, I. Sent. prolog. qu. 2.

Gegner, welche in dieser bloß logischen Evidenz keinen inneren Erkenntniswert finden, berechtigt sein. Gerade Alfonsus, der so sehr für den Begriff des eigentlichen Wissens die unmittelbare oder mittelbare Evidenz der Prinzipien fordert, dürfte diesen nur hypothetischen Wert von logisch evidenten Schlüssen nicht als scientia proprie dicta bezeichnen. Doch ehe wir das Schlußurteil zu seiner theologischen Erkenntnislehre sprechen, wollen wir noch kurz die vierte Quästio des Prologs erörtern, da gerade in ihr die ganze Erkenntnisstruktur der Theologie zusammengefaßt wird.

d) Die Glaubensartikel in ihrem inneren Znsammenhang und ihrer Bedeutung für die Theologie.

Mit der qu. 4: Utrum articuli fidei sint principia theologie (fol. 23 v I)[1], die wieder stark polemisch gestaltet ist, zeigt Alfonsus die erkenntnistheoretischen Zusammenhänge der theologischen Wahrheiten, ihre Beziehungen und Ordnung im Organismus und System der Theologie. Es gebe zwei Gruppen von Prinzipien, sagt er in der Begriffserklärung: principia communia et propria. Unter den ersteren versteht er solche, welche eine Beweisführung tragen nicht wegen ihres Inhaltes, sondern wegen ihrer Wirkkraft[2]. Das seien die Wahrheiten, die von Aristoteles dignitates genannt werden[3]. Unter Prinzipien im anderen, eigentlichen Sinne versteht er solche, welche eine syllogistische Beweisführung nicht nur durch ihre Wirkkraft, sondern auch mit ihrem Inhalt tragen[4] und zwar können diese wieder eingeteilt werden in solche, aus denen alle Sätze irgend eines Habitus mittelbar oder unmittelbar sich ableiten und welche selbst nicht von anderen Prinzipien des gleichen Habitus sich abfolgern lassen (wenigstens nicht a priori et per causam)[5] und solche, aus denen nicht alle Sätze, sondern nur einige sich ableiten lassen und welche selbst wieder Konklusionen in diesem Habitus sind.

Bei den folgenden Thesen ist theologia revelata, wie er voraus-

---

[1] Vgl. Gerard von Siena, I. Sent. prolog. qu. 3 a. 1: Utrum articuli fidei sint principia.

[2] ‚Principia communia que non intrant demonstrationem secundum substantiam, sed solum secundum virtutem.' (fol. 23 v II.)

[3] Alfonsus denkt an die ἀρχαί des Aristoteles; vgl. *Analyt. post.* I. 2. 72 a 15; I. 23. 84 b 37; I. 6. 74 b 5.

[4] ‚Principia propria que non solum intrant demonstrationem sive sillogisticam deductionem secundum virtutem, sed etiam secundum substantiam.' (l. c.)

[5] ‚Ille ex quibus omnes conclusiones illius habitus deducuntur mediate vel immediate et talia non deducuntur ex aliis in illo habitu saltem a priori et per causam.' (l. c.)

schickt, im Sinne von fides acquisita zu nehmen, im Unterschied zu fides infusa, weil damit nur ein habitus adhesivus gegeben sei.

I. Conclusio: Non omnes articuli fidei sunt principia theologie revelate loquendo de principiis intrantibus demonstrationem vel sillogisticam deductionem solum secundum virtutem, immo tale principium est tantum unum, videlicet quod tota scriptura est a deo revelata. (fol. 23v II.)

Es gibt also nach Alfonsus nur ein einziges großes Prinzip, das den theologischen Beweisgang durch seine innere Wirkkraft trägt: das ist der Satz: Die ganze Hl. Schrift ist von Gott geoffenbart. Mit dieser These zeigt er den Lebensnerv seines theologischen Empfindens, die Urzelle all der Entfaltungen und Entwicklungen seiner Glaubenswissenschaft, die Grundlage, auf der der Gedankenbau der Gottesgelehrtheit ruht und wächst, aus der die äußerste und letzte Verzweigung und Gliederung ihre organische und konstruktive Haltkraft nehmen muß. Daß nur diese eine Wahrheit oberstes Wirkprinzip der Theologie sei, sieht er darin, daß sie nicht negiert werden könne, ohne daß damit der ganze Habitus zusammenfalle, während ein einzelner Glaubensartikel wohl bestritten werden könne und dennoch mit der Annahme eines anderen noch etwas deduziert werde. Mit der Annahme dieses obersten Prinzips sei ein theologischer Beweis möglich, mit seiner Ablehnung sei jede weitere Argumentation wertlos. In jedem theologischen Gedankengang werde ein Satz aus der Hl. Schrift gebraucht oder wenigstens ein solcher, der aus den Worten der Hl. Schrift abgeleitet ist; nun setze aber jeder Satz der Hl. Schrift die Offenbarung durch Gott voraus, sonst würden wir nicht glauben. Wenn man dieses oberste Prinzip ganz oder wenigstens für Teile gelten lasse, so können viele Sätze der Offenbarungstheologie bewiesen werden. Den Juden, welche die göttliche Offenbarung des Alten Testamentes festhalten, könne man auch den göttlichen Offenbarungscharakter des Neuen Testamentes beweisen. Den Manichäern, welche nur für das Neue Testament den göttlichen Ursprung annehmen, könne man daraus auch die göttliche Offenbarung des Alten Testamentes bezeugen, und wer zugebe, daß ein einziger Glaubensartikel von Gott geoffenbart sei, dem könne man auch die Offenbarung der anderen beweisen. Wer aber dieses oberste Prinzip ablehne, dem könne man keinen Satz der Theologie beweisen; so könne man für die Heiden, welche überhaupt keine von Gott geoffenbarte Schrift anerkennen, abgesehen von rein natürlichen Argumenten, nichts beweisen[6].

[6] ‚Illud precise habet rationem dignitatis et primi principii ... in toto processu theologie revelate virtute cuius omnis eius deductio roboratur et

II. Conclusio: Loquendo de principiis intrantibus demonstrationem sive sillogisticam deductionem secundum substantiam non omnes articuli fidei sunt principia theologie revelate sed duo tantum scil. articulus trinitatis et articulus incarnationis. (fol. 24 r I.)

Nachdem Alfonsus mit der ersten These das Fundament des theologischen Systems in der göttlichen Offenbarung gezeigt hat, führt er uns mit dieser an die zwei großen Tragsäulen, welche, auf dem Grunde der Offenbarung ruhend, für die übrigen Teile und Glieder im Gebäude der theologischen Wahrheiten Haltkraft und Bindung geben: Das sind die zwei Hauptwahrheiten der Offenbarung: Trinität und Inkarnation.

Daß nicht alle Glaubenswahrheiten in gleicher Weise Prinzipien von dieser Bedeutung seien, ersehe man daraus, daß verschiedene aus anderen gefolgert und abgeleitet werden können. So beweise Paulus[7] die Auferstehung der Toten aus der Auferstehung Christi. Unter den Glaubenswahrheiten finden sich solche, die schlechthin oberste, erste Wahrheiten sind (simpliciter prime veritates) und daher principia prima genannt werden können. Mit der Anwendung des Axioms: Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora eque bene', sagt er, daß diese beiden Hauptwahrheiten der Theologie das ganze System der theologischen Wahrheiten eben so gut halten als alle Artikel miteinander. Denn jeder Offenbarungssatz enthalte eine Wahrheit, die sich entweder auf das innere Wesen Gottes beziehe oder sein Wirken nach außen erfasse. Nun könne aber jeder Satz, der das innere Wesen Gottes berühre, abgeleitet werden aus dem Glaubensartikel der Trinität, wie anderseits

---

quo concesso aliqua probantur in illa et quo negato nulla restat amplius probatio... in omni processu theologie revelate assumitur aliqua propositio sacre scripture vel deducta ex dictis sacre scripture: cum per se veritates ipsius sint tantum ille quibus adheremus solum per fidem: sed omnis propositio sacre scripture vel ex dictis sacre scripture deducta supponit quod sacra scriptura sit a deo revelata: aliter non adhiberetur eis fides... isto principio concesso vel in toto vel in parte multe conclusiones pertinentes ad theologiam revelatam possunt probari. Et ideo iudeis concedentibus vetus testamentum esse a deo: probamus novum testamentum. Et manicheis concedentibus novum testamentum esse a deo: probamus vetus testamentum esse divinum. Et concedentibus unum articulum possumus alium probare... isto principio simpliciter negato nulla conclusio pertinens ad theologiam revelatam potest probari. Et ideo paganis qui nullam scripturam concedunt divinitus revelatam: nihil possumus probare nisi per rationes mere naturales.' (fol. 24 r I.)

[7] 1 Kor. 15, 12 ff.

jede Wahrheit über das Wirken Gottes nach außen zurückgehe auf den Glaubenssatz von der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Man betrachte das Symbolum Athanasianum, in dem der Satz von der Trinität allen Wahrheiten über das innergöttliche Wesen vorangestellt, wie weiterhin allen Wahrheiten über das außergöttliche Wirken der Glaube an die Inkarnation zugrunde gelegt sei[8].

Wenn die Menschwerdung nicht erfolgt wäre, dann hätte es keinen Tod Christi, keine Auferstehung, keine Himmelfahrt gegeben. Also sei die Menschwerdung gleichsam der Grund für diese Wahrheiten. In diesem Sinne sage Isidor von Sevilla: ‚Deus verbum (manente) incommutabili essentia que illi cum patre et sancto spiritu est coeterna assumpsit carnem pro salute humana in qua et impassibilis pati et immortalis mori et eternus ante secula temporalis posset ostendi'[9].

III. Conclusio: In theologia acquisita eorum que tradit fides ex probabilibus notis in lumine naturali declarativa et defensiva articuli fidei non sunt principia prima nec omnes nec aliquis eorum. (fol. 24 r II.)

Für die Theologie, insofern sie die Glaubenssätze erklärt und verteidigt, sind die Glaubensartikel nicht Ausgangspunkt, Prinzip des Gedankengangs: die Glaubensartikel, sagt Alfonsus, seien ja reine Glaubenssätze, während sich der habitus opinativus besagter Theologie auf wahrscheinliche (probabilia) Prinzipien stütze: ein Habitus, dessen Aufgabe nach Augustin darin bestehe, den Glauben zu nähren, zu stärken und zu verteidigen[10], könne nicht die Glaubensartikel selbst als Prinzipien benützen, sonst würde ja ein Habitus erst seine eigene Prinzipien erschließen und beweisen, was unmöglich sei. Alfonsus verweist auf Augustin, der in seinem

[8] ‚Omnis conclusio theologie revelate est de deo ad intra vel ad extra vel ex ipsis deducta: sed omnis conclusio theologie revelate de deo ad intra potest deduci ex isto principio: deus est trinus et unus: et omnes de deo ad extra ex isto: filius dei est incarnatus... Et confirmatur quia inter articulos pertinentes ad divinitatem articulus trinitatis est primus. Et inter pertinentes ad humanitatem articulus incarnationis. Igitur isti duo articuli sunt inter omnes primi simpliciter et per consequens prima principia simpliciter theologici habitus revelati. Ista deductio declaratur per processum athanasii in simbolo...' (fol. 24 r II.)

[9] Angegeben als: Isidorus l. I. *de summo bono* c. 14. Mit diesem Titel wurde vielfach das mit den Worten: ‚Summum bonum Deus est...' beginnende Werk des hl. Isidors von Sevilla: *Sententiarum libri III* bezeichnet. Siehe Mg. P. L. 83, 565, wo die Stelle wörtlich steht. Das Wort: manente, das im Inkunabeldruck des Alfonsus Toletanus fehlt, findet sich in Clm. 26 650 fol. 21 r II.

[10] Augustinus, *De trinitate* 14 c. 1.

Buche: *De trinitate* aus natürlich erkennbaren Gründen auf die Trinität schließe und ähnlich in seinem Buche: *Contra Faustum.*

Aus diesen Momenten dürfe freilich nicht auch gefolgert werden, daß deswegen auch für die theologia revelata die Glaubensartikel nicht Prinzipien seien; denn die theologia revelata habe ja nicht die Aufgabe die Glaubensartikel zu erschließen, zu verteidigen oder zu erklären.

IV. Conclusio: In theologia acquisita conclusionum theologorum suppositis articulis evidenter deductiva articuli fidei nullo modo sunt prima principia. (fol. 24v I.)

Daß für jenen Habitus der Theologie, der aus den im Glauben angenommenen Glaubenssätzen mit Evidenz Folgerungen ableitet, die Glaubensartikel selbst nicht Prinzip sein können, sieht Alfonsus darin begründet, daß ja dieser Habitus eine scientia proprie dicta sei und für ein Wissen im eigentlichen Sinne können reine Glaubensartikel nicht Prinzip sein. Denn wirkliche Prinzipien seien unmittelbar oder mittelbar evident nicht nur in sich, sondern auch für den, der sie gebraucht. Wenn auch die Theologie in diesem Sinne die Glaubensartikel voraussetze, so nehme sie dieselben doch nicht zur Ableitung der Folgerung, sondern, indem sie dieselben voraussetze, gehe sie aus von Sätzen, die unmittelbar oder mittelbar evident seien[11].

Nach der klaren ausführlichen Darlegung dieser Thesen befaßt sich Alfonsus im Artikel 3/4 dieser Quästio mit verschiedenen entgegenstehenden Ansichten; es handelt sich zumeist um Streitpunkte, die nicht so sehr auf sachliche Unterschiede als auf Definitionen und Begriffsbestimmungen zurückgehen.

Gegen die erste These findet er keine besondere Schwierigkeit. Jedoch setzt ihn die zweite, nach der nicht alle Glaubensartikel erste Prinzipien seien, in Widerspruch mit ‚solemnes opiniones', mit einer ‚opinio valde communis et famosa', als deren Vertreter in der Textnotiz die ‚opinio sancti thome in prima parte qu. prima art. 2. et 8. et doctoris nostri fratris egidii in prolog. primi' bezeichnet wird. Da jedoch deren Gründe schon in vielen anderen Schriften widerlegt seien, beschäftigt sich Alfonsus mit einem neueren Vertreter dieser Ansicht, mit Thomas von Straßburg[12].

---

[11] ‚Licet theologia sic sumpta supponat articulorum existentiam: non tamen assumit articulos ad inferendum conclusionem: sed ipsis suppositis procedit ex propositionibus per se notis vel ex per se notis deductis ... igitur licet articuli quantum ad existentiam supponantur in ipsa non sunt tamen ipsius prima principia.' (fol. 24 v I.)

[12] ‚Et dimissis rationibus antiquorum [nicht aliorum, wie Inc. schreibt] doctorum que in multis scripturis inveniuntur solute pro opinione ista quidam doctor noster modernus arguit sic.' (fol. 24 v I.)

Indem dieser Denker als principium eine Art Regel und Norm des Inhaltes einer Wissenschaft bezeichnet[13], sagt er, daß alle Glaubenssätze Prinzipien seien. Alle Sätze, die vom Gegenstand einer Wissenschaft gebildet werden, ohne selbst durch andere bewiesen zu werden, seien Prinzipien derselben; ebenso alle Wahrheiten, die in einer Wissenschaft als das höchst Wahre vorausgesetzt werden: Dies alles treffe bei den Glaubensartikeln zu.

Alfonsus lehnt diese Begriffsbestimmung ab und damit auch die Behauptung, daß alle Glaubensartikel Prinzipien der Theologie seien. Daß es sich dabei mehr um Wortstreitigkeiten handelt, zeigt sich auch aus der sich anschließenden Auseinandersetzung mit Aureolus, der es bestreitet, daß die Glaubensartikel überhaupt Prinzipien seien[14]. Mit Recht sagt Alfonsus, daß Aureolus darin einen Fehler mache, daß er den Begriff der Theologie nicht zerlege und unterscheide, sondern unter Theologie nur die Tätigkeit des Theologen verstehe, womit er die Glaubensartikel und die daraus ableitbaren Wahrheiten erklärt und verteidigt.

Einen besonderen Widerspruch zu seiner These sieht Alfonsus schließlich in der Ansicht des Augustiners Bernardus Oliverii[15], der die Inkarnation nicht als ein primum principium der Offenbarungstheologie gelten lassen will: Es könne eine Wahrheit nicht ein principium einer Wissenschaft sein, wenn man von ihr in dieser Wissenschaft erst das propter quid angeben müsse; es könne eine Wissenschaft in ihrem Sein nicht früher sein als ihre Prinzipien, wie dies dann bei der Theologie der Fall wäre, die allen Artikeln, die sich auf die Menschwerdung beziehen, zeitlich vorangehe, weil ja die Theologie des Alten Testamentes überhaupt älter sei als der Satz von der Inkarnation, der erst im Neuen Testament sich bilden konnte.

Alfonsus stellt diese Gedanken richtig: Von einem propter quid sei in der theologia revelata, welche nichts anderes sei als fides acquisita de conclusione credita deducta a propositionibus mere creditis überhaupt nicht zu reden; die Theologie sei in ihrem Sein nicht früher als das Prinzip, wenigstens nicht ihrem Ganzen nach, mögen auch Teile schon früher sein als die Inkarnation. Mit der Inkarnation sei eben der Theologie ein neuer Teil beigefügt worden und für diesen sei die Wahrheit der Inkarnation primum principium.

[13] Thomas von Straßburg I. Sent. prolog. qu. 2 a. 2: ‚Quasi regula et mensura omnium que considerantur in scientia.'

[14] Aureolus I. Sent. prolog. qu. 1 a. 1: ‚Articulos fidei esse principia nostre theologie, hoc nimirum stare non potest. Nam nulla scientia procedit ad principia concludenda, sed potius concludit ex ipsis.'

[15] Nach Angabe des Inc.-Druckes (fol. 24 r II): Bernardus Oliverii prolog. I. qu. 11 a. 1; nach Clm. 26650 fol. 22 r I: prolog. I qu. 4 art. I.

Mit ähnlicher Dialektik werden auch die aus Gerard von Siena entnommenen Schwierigkeiten gelöst, welche als Gegensatz zur dritten These betrachtet werden. Alfonsus bringt folgende Sätze wörtlich aus dem Sentenzenkommentar Gerards[16]: Prinzip einer Wissenschaft seien die Sätze, die alle Wahrheiten der Wissenschaft in sich schließen. Dies sei bei den Glaubensartikeln der Fall. Die ganze theologische Erkenntnis werde geregelt und normiert durch die Glaubensartikel, was das Merkmal eines Prinzips sei. Daraus erkennen wir die Richtigkeit eines theologischen Gedankengangs, wenn er mit den Glaubenssätzen übereinkomme. Oberste Prinzipien seien die Sätze, welche man ohne jede Vernunftbeweise einsehe: Das sei bei den Glaubensartikeln der Fall. Auch wenn die Glaubensartikel nicht von uns eingesehen werden, seien sie doch Prinzipien. Denn sie seien in sich begreifbar und können von denen verstanden werden, welche das Wissen in vollkommener Weise besitzen, wie es die Seligen im Himmel haben. Man mache zudem von den Glaubensartikeln denselben Gebrauch wie von wirklichen Prinzipien.

In der Kritik dieser Ansicht sagt Alfonsus, daß die angegebenen Gründe wohl beweisen, daß die Glaubensartikel für die theologia revelata irgendwie Prinzip seien, aber aus keinem der angeführten Punkte gehe hervor, daß sie auch für die Theologie im anderen Sinne als Erklärung und Verteidigung der Offenbarungswahrheiten, Prinzip seien. Daß aber der Beweisgang Gerards sich gerade auf diese Tätigkeit der Theologie richte, glaubt Alfonsus darin zu sehen, daß Gerard mit seinen Argumenten gegen Aureolus Stellung nehme und dieser von nichts anderem rede als von der ‚theologia articulorum declarativa et defensiva.'

Mit ziemlich breit ausgearbeiteten Gedankengängen kritisiert Alfonsus die einzelnen Beweispunkte Gerards. Doch dürften seine Angriffe nicht durch eigentlich sachliche Gegensätze veranlaßt sein, da ja Gerard einen anderen Begriff vom principium sich aneignet

---

[16] Gerardus Senensis I. Sent. prolog. qu. 3 a. 1; richtunggebend für die Ansicht Gerards ist der Satz: ‚Illae propositiones quae formantur de subiecto alicuius scientiae et non possunt probari per alias propositiones a priori sunt principia in illa scientia.' Auch wenn sie, wie die Glaubensartikel, nicht von uns eingesehen werden, so seien sie doch ‚per se intelligibilia et vere intelliguntur ab iis qui perfecte habent theologiam, ut sunt beati'. Gerard lehnt wohl den Begriff der scientia subalternata, den Thomas von Aquin auf diese Erwägung begründet hat, ab, jedoch läßt er eine gewisse Ähnlichkeit bestehen. Er nähert sich mit seiner Formulierung, daß die Glaubensartikel ‚per se intelligibilia' seien, der scotistischen Fassung des Wissenschaftsbegriffs der Theologie, wonach sie wohl eine scientia quoad se, aber nicht quoad nos sei.

und die Theologie nicht in die drei Schichten zerlegt. Es sind mehr logische, begriffliche Unebenheiten, welche die Kritik veranlassen.

Mit Übergehung von etwa möglichen Einwänden gegen die 4. These und mit Lösung der argumenta principalia schließt Alfonsus seine 4. Quästio und damit den umfangreichen Teil, der sich mit der causa formalis, mit der theologischen Erkenntnislehre im eigentlichen Sinne befaßt.

e) Zusammenfassung.

Fassen wir die durch die polemische Haltung und eigene Methode etwas zerrissenen Gedanken kurz zusammen, so ergibt sich folgendes: Alfonsus lehnt jede evidente Ergründung und Begründung der Glaubenswahrheiten im Rahmen der Normaltheologie ab. Wenn auch, absolut gesprochen, eine außerordentliche Erfassung der theologischen Wahrheiten durch die intuitive Gottesschau möglich ist, so gibt es innerhalb der gegebenen Ordnung kein Erkenntnislicht, das uns im aristotelischen Sinne volle Einsicht und evidente Gewißheit über die Glaubensartikel verleihen könnte. Einzig der Wille, das imperium voluntatis, ist der Grund für die Annahme der theologischen Wahrheiten, wobei die Autorität des offenbarenden Gottes, der weder trügen noch irren kann, das Motiv bildet. Die Erläuterung und Verteidigung der Glaubenswahrheiten hat nur den Grad der Wahrscheinlichkeit einer opinio, nicht die Stellung einer Wissenschaft im eigentlichen, aristotelischen Sinne. Wissenschaftlich im eigentlichen Sinne ist nur die Evidenz, womit wir nach Hinnahme der Glaubenswahrheiten bestimmte Schlüsse aus den Voraussetzungen ziehen können.

Die Offenbarung durch Gott ist das große Wirkprinzip der Theologie und des Glaubens. Trinität und Inkarnation sind die beiden Hauptträger, aus denen die übrigen theologischen Wahrheiten wie Seitenarme abzweigen.

Von selbst drängt sich uns die Frage auf: Worauf baut denn eigentlich Alfonsus seine Glaubenssicherheit, die ihm höher steht als jede andere natürliche Erkenntnis; worin ruht seine letzte theologische Gewißheit? Ist es ein anderes intellektives Prinzip, eine andere erkenntnismäßige Funktion, die unsere Menschenseele und göttliche Wahrheit zusammenführt? Alfonsus hat jedes Bestreben für die Glaubensseinsicht eine intellektuelle, rationale Grundlage zu schaffen, abgelehnt. Glaube ist für ihn reine Willenssache, freilich keine unmotivierte Willkür. Was den Willen bewegt und leitet, ist die Autorität des offenbarenden Gottes. Die Stellung dieses Momentes wird aber erkenntnistheoretisch nicht näher bestimmt. Denn

dieser den Willen bestimmende Einfluß der Autorität des offenbarenden Gottes ist nach Alfonsus nicht die Folge einer Erkenntnis dieser Autorität oder besser der tatsächlichen Auswirkung dieser Autorität für die Offenbarungswahrheit, da wir ja nach ihm keinen evidenten Einblick in die Tatsache der Offenbarung, auch nicht durch Beglaubigung mit übernatürlichen Wundern und Zeichen haben.

Der Satz seiner theologischen Wahrheitsbegründung: ‚Tota scriptura est a deo revelata' klingt wohl innertheologisch überzeugend, verlangt aber gerade bei der Art des Alfonsus, der so entschieden jeden Versuch einer theologischen Gewißheitsbegründung, wie die Illuminationstheorie, damit ablehnt, daß er sagt, es fehle hiefür jeder überzeugende Beweis, einen erkenntnismäßigen Unterbau. Was garantiert ihm den Offenbarungscharakter der Hl. Schrift? Was verleiht der Hl. Schrift die Eigenart, daß sie als göttliche Offenbarungsurkunde auf den Willen des Menschen den Eindruck macht, der sich in einem imperium voluntatis auswirkt und zur Annahme der Offenbarungswahrheit führt? Ist es der eingegossene Glaube? ‚Fides infusa inclinat ad credendum theologicas veritates, igitur ad assentiendum' sagt Alfonsus, der sich über diesen Begriff im 1. Buche seines Sentenzenkommentars nicht ex professo äußert[1], einmal gelegentlich gegenüber Jacobus de Appamiis, der durch den eingegossenen Glauben auch eine Evidenz der theologischen Wahrheit begründen will. Doch haben wir gerade bei Alfonsus, der das lumen medium des Heinrich von Gent damit ablehnt, weil es nicht beweisbar sei, ein Recht zu fragen: Was beweist uns das Vorhandensein des eingegossenen Glaubenslichtes, wenn man, wie Alfonsus jeden natürlich erkenntnismäßigen Weg, auch den zur Glaubwürdigkeit der Offenbarung abbricht.

Es fehlt uns leider an weiteren Anhaltspunkten zur Beschreibung der Glaubensanalyse des Alfonsus. Denn die Frage nach der causa efficiens, nach der Tatsache der Offenbarung wird von ihm ausdrücklich übergangen mit der Begründung: ‚Nulli catholico debet esse dubium quin hec sacratissima doctrina sit divinitus inspirata.'[2]

---

[1] Wenn man annehmen könnte, daß Johannes de Wasia in seinen in Cod. Amplon. F. 110 enthaltenen Quästionen zum Sentenzenbuch auch im 3. Buche den Gedanken des Alfonsus Toletanus folgt, wie er dies im 1. Buch getan hat, so dürfte man folgende Sätze aus ihm wiedergeben: ‚Utrum bene industriosus rationibus in lumine naturali concludentibus esset vere convincendus sic quod sibi rationibus naturalibus probari posset quod in viatore catholico sit necessario aliquis habitus theologicus supernaturalis ponendus? — — videtur quod sic... in oppositum: talis habitus esse necessario ponendus in viatore sola fide tenetur, ergo ratione naturali probari non potest.' (III. Sent. qu. 9; Cod. Amplon. F. 110 fol. 113 v II.)

[2] Prolog. qu. 9; fol. 37 r I.

Dadurch, daß die Wissenschaftslehre des Aristoteles als das Maß der Feststellungen für die theologische Erkenntnislehre zugrunde gelegt wird, stehen wir bei Alfonsus in der Frage der Glaubensgewißheit in der Hauptsache vor negativen Bescheiden; über das eigentliche Wesen und Werden des theologischen Glaubens wird wenig gesagt. F. Pelster[3] dürfte voll Recht haben, wenn er zum Skeptizismus des 14. Jahrhunderts sagt, daß er „eine seiner Wurzeln in der übertriebenen Achtung vor der Autorität des Aristoteles und Averroes hatte“[4].

2. Causa materialis theologiae. — Das Subjekt der Theologie.

a) Vom Subjekt im allgemeinen.

Die vier weiteren Quästionen, die sich als die 2. quaestio principalis zusammenfassen lassen, enthalten eine sehr eingehende Untersuchung über das Subjekt der Theologie. Diese Frage gehört ja seit der Hochscholastik zum immer wiederkehrenden Problem theologischer Einleitungslehre[1]. Es ist ideengeschichtlich reizvoll

[3] Scholastik, II. (1927) 1, 130 in der Besprechung von A. Landgraf, *Johannes Sterngasse O. P. und sein Sentenzenkommentar.*

[4] Ich bedauere, daß es mir nicht mehr möglich war die tiefgehenden Untersuchungen von H. Lang O. S. B., *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens.* Augsburg 1929 — für diese Arbeit auszuwerten. Manche Punkte bei Alfonsus erhalten durch die Feststellungen Langs noch klareres ideengeschichtliches Licht, wenn auch immer zu bedenken bleibt, daß es der sich vordrängende Eklektizismus des Augustiners nicht gestattet, die Fragen der Glaubensgewißheit so systematisch organisch zu sehen oder darzustellen, wie dies bei Thomas von Aquin sich ergibt.

[1] E. Krebs hat in seiner angegebenen Untersuchung für die Entwicklung der Frage eine lehrreiche Übersicht gegeben und mit wertvollen Textangaben den Weg des Problems bis ins beginnende 14. Jahrhundert markiert. S. 54 bringt er zum Text der Hervaeus Natalis folgende Zitate und Stellen: Alexander Halensis *Summa theologica* I. q. 1 m. 3 (Augustinus, Petrus Lombardus, Hugo von St. Victor), Bonaventura, *Prooem.* qu. I, Albertus, I. *Sent.* d. 1 a. 2, Thomas von Aquin, I. *Sent.* prolog. qu. 1 a. 4; *Super Boëth. de trinitate* qu. 2 a. 2 arg. 2; *Summa theol.* I. qu. 1 a. 7; Ulricus de Argentina, *Liber de Summo bono* tr. 2 c. 2; Johannes Pecham, I. *Sent.* d. 1; Petrus Olivi; Henricus a Gandavo, *Summa* a. 1; a. 19 qu. 1; Aegidius Romanus, I. *Sent.* prolog. qu. 1—3; Godefredus de Fontibus, *Quodl.* I qu. 5; *Impugnationes contra Fr. Egidium;* Thomas Anglicus, *Liber propugnatorius contra Joh. D. Scotum* qu. 4; Johannes Teutonicus, I. *Sent.* qu. 2; Johannes de Lichtenberg, *36 quaestiones* qu. 2;

auch bei dieser Frage zu sehen, wie sich der aristotelische Begriff durchbricht und aus der ursprünglich gar nicht logisch, erkenntnistheoretisch, sondern mehr praktisch gefaßten Fragestellung eine ausgeprägt formal logisch gehaltene Untersuchung gestaltet. Alfonsus übernimmt das Problem, nachdem schon längst alle Denker daran Grund und Gegengrund erprobt haben. Was uns jedoch interessiert, ist wiederum seine kritisch-polemische Haltung, die gerade in dieser Frage an empfindlichen Punkten mit dem Ockhamismus zusammenstößt.

Es seien seine Gedanken kurz wiedergegeben. In der qu. 5 bringt er zunächst die für das Verständnis seiner Darlegung wichtige Erörterung des Begriffes Subjekt[2]. Subjekt könne in dreifachem Sinne genommen werden[3]: Als subiectum in quo, d. i. die erkennende Seele, als subiectum quod, d. i. die erkannte Wahrheit (conclusio scita), gewöhnlich Objekt genannt, und schließlich als subiectum de quo, d. i. der Gegenstand, von dem etwas gewußt wird (illud de quo aliquid scitur). Der letztere Sinn komme bei der Fragestellung hier in Betracht. In seinem Aristoteleskommentar geht Alfonsus auf diese Frage in breiterer, noch mehr an Aegidius Romanus geformter Darstellung ein[4].

Unter Subjekt versteht Alfonsus also hier das Ding, von dem etwas gewußt wird, den den Gedankengang einer Wissenschaft, hier der Theologie beherrschenden Grundbegriff, der alle Sätze und Aussagen unmittelbar oder mittelbar trägt und zu dem alle Betrachtungspunkte in irgend einer Beziehung stehen.

Nachdem er auch den Begriff: passio, der zur Erörterung steht,

---

Johannes de Neapoli, *Quaest. disput.* qu. 20 p. 2; Johannes Duns Scotus, *Ox.* prolog. qu. 3 qu. lat. 4; *Report.* prolog. qu. 2 n. 4; Guilelmus Varro; Johannes de Bassolis, I. *Sent.* prolog. qu. 3; Durandus, I. *Sent.* prolog. qu. 5 n. 6—21; Aureolus; Johannes Bachonus, Ockham, I. *Sent.* prolog. c. 8.

[2] ‚Utrum de ratione formali primi et per se subiecti habitus scientifici sit habere passiones distinctas a se realiter.' (fol. 25 v I.)

[3] Diese dreifache Unterscheidung hat auch Johannes de Rodington, I. *Sent.* prolog. qu. 4 a. 1 (Vat. lat. 5306 fol. 14 v I) mit ähnlicher Fassung gegeben.

[4] Vgl. lib. I. qu. 2 a. 1: Utrum sit idem esse subiectum in scientia et esse de consideratione scientie. Als vier Merkmale des subiectum de quo gibt er dort an: 1. aliquid incomplexum, scilicet terminus et non propositio; 2... omnia considerata in scientia recipiant predicationem ipsius vel habeant per se attributionem ad ipsum; 3... aliquid possit predicari de eo denominative; 4... illud tale sit per se et primo principaliter consideratum in scientia, cuius dicitur esse subiectum; vgl. Aegidius Romanus, I. *Sent.* prolog. qu. 1 a. 1.

näher bestimmt und festgestellt hat, daß er hier nicht etwa bloß das Wort oder den sprachlichen Terminus einer Satzaussage, auch nicht nur den mit diesem Terminus ausgesprochenen inkomplexen Begriff, sondern die durch diesen Begriff bezeichnete reale Sache (res significata per talem conceptum) verstehe, geht er dazu über, in gewohnter Weise vier Thesen aufzustellen, die zunächst gegenüber Scotus und Ockham nur eine logisch-grammatikalische Bedeutung aufweisen, jedoch schon eine mittelbare Beziehung zur theologischen Anwendung erkennen lassen.

I. Conclusio: De formali ratione primi et per se subiecti habitus scientifici non est continere virtualiter primo omnes veritates illius habitus cuius est subiectum. (fol. 25 v II.)

Damit stellt sich Alfonsus gegen die scotistische Ansicht, die unten dargelegt werden soll; hier sei nur die Begründung seiner negativen Ansicht skizziert: Es gehöre nicht zum Wesensmerkmale des ersten und eigentlichen Subjektes einer Wissenschaft virtualiter primo alle Wahrheiten dieser Wissenschaft zu enthalten. Er sehe bei der gegenteiligen Annahme eine logische Schwierigkeit, weil ja dann schließlich ein und dieselbe Wahrheit, die als solche verschiedenen Wissenschaften zukomme, virtualiter primo auch in verschiedenen Subjekten enthalten sein müßte, was unmöglich sei, da sie nur einem Subjekte virtualiter primo zugehöre[5]. Viele Wahrheiten in einem wissenschaftlichen Gedankengang gehören an sich und eigentlich dem medium, dem Mittelbegriff des Beweises, an im Unterschied vom Subjekte, von dem etwas durch dieses medium bewiesen werden soll. Also könne das Subjekt nicht alle Wahrheiten virtualiter primo enthalten. Wenn Johannes de Rodington[6] sage, daß trotz des Enthaltenseines im medium das

[5] ‚Si de formali ratione primi et per se subiecti esset primo continere etc. eadem veritas numero esset adversis subiectis contenta virtualiter primo: consequens est impossibile ... impossibilitas consequentis apparet: quia quod continetur ab aliquo vel in aliquo virtualiter primo nulli convenit nisi per rationem illius ... si igitur duo subiecta distincta continerent virtualiter primo eandem veritatem numero: quodlibet eorum contineret per rationem alterius et sic nullum contineret virtualiter primo: quia quodlibet dependeret ab alio in continendo: quod est aperta contradictio ...' (fol. 25 v II.)

[6] Johannes von Rodington, I. *Sent.* prolog. qu. 4 a. 2 (Vat. lat. 5306 fol. 14 v I): ‚Quantum ad primum distinguo de subiecto scientie quia uno modo dicitur subiectum in quo est scientia et sic est anima eius subiectum, alio modo id quod scitur et sic conclusio et sic accipitur pro obiecto, 3° modo dicitur id de quo scitur — — —

prima conclusio est quod subiectum continet virtualiter passionem. 2da est quod notitia subiecti continet virtualiter notitiam pas-

virtuale Enthaltensein im Subjekte nicht ausgeschlossen sei, so sei dies nicht richtig, weil das medium, nicht immer, wie Johannes von Rodington annehme, die diffinitio passionis sei, sondern oft ein anderer Begriff, der mit dem Subjekte gar nichts zu tun habe. Das Subjekt enthalte nicht immer virtualiter das Prädikat. Es könne jemand wohl das Subjekt erkennen ohne damit auch jede von ihm beweisbare Aussage zu kennen[7].

Es sei hier gleich die zu dieser These gehörende Auseinandersetzung aus Artikel 3/4 angereiht. Scotus[8] meint, daß im Subjekte einer Wissenschaft alle weiteren Wahrheiten derselben enthalten

---

sionis... Videndum est primo quid est virtualiter continere. Et dico quod non est aliud nisi posse aliud producere... Subiectum est causa productiva passionis, igitur virtualiter continet... — — —'

(fol. 15 v II): ‚Ad quartum quando dicitur aliud continere virtualiter maxime est attribuendum medio dico quod ex isto medium in demonstracione est diffinicio subiecti que est secundum istos perfecta notitia subiecti diffiniti et sic sequitur propositum scil. quod notitia subiecti continet quia id pro quo supponit medium quod est subiectum continet virtualiter id quod significatur per conceptum passionis... idem est dicere quod medium continet virtualiter notitiam passionis loquendo de medio in demonstratione propter quid et quod notitia subiecti continet etc.'

[7] ‚Notitia subiecti non semper continet notitiam passionis demonstrabilis de subiecto.' (fol. 26 r I.)

[8] Es ist mir nicht klar geworden, aus welcher Textform Alfonsus diese Stellen des J. D. Scotus nimmt. Die Notiz gibt nur an: I. prol. qu. 2 art. 2. Im opus *Oxoniense* ist jedoch qu. 3 art. 2 im Wortlaut mit der angeführten Stelle übereinstimmend. Das zweite Argument hat jedoch einen anderen Wortlaut als im op. Oxoniense, zudem ist die sprachliche Form ausführlicher. Gregor von Rimini hat sich hier deutlicher ausgedrückt, wenn er (I. *Sent.* prolog. qu. 4 a. 1) sagt: ‚Dicit doctor quidam in prima lectura sua quod ratio primi subiecti est... seu sicut dicit in lectura Parisiensi... — in report. ad idem sic arguit... Item manu propria post quam exposuerat quid est primo virtualiter continere magis hoc ipsum declarans addit in margine.' Die Darlegung des Gregor von R. ist überhaupt sehr interessant, ebenso die Ausführungen des ihn beeinflussenden Wilhelm von Ockham, der I. *Sent.* prolog. qu. 9 diese Frage gegen Scotus behandelt. Zur vollen Klärung der Frage darf man die oben kurz angedeuteten, ausführlichen Bemerkungen des Scotisten Johannes de Rodington nicht übersehen, da gerade er sich bemüht den Standpunkt seines Lehrers gegen Ockham zu schützen und zu erläutern, wobei er freilich manche Modifikationen vornimmt. Gerard von Siena hat (I. *Sent.* prol. qu. 2 a. 3) diese Frage ebenfalls behandelt und sagt, daß das Subjekt zwar alle Wahrheiten des Habitus enthalte, aber nur ratione cognoscendi, nicht essendi. Thomas von Straßburg, der gleich in der qu. 1 des Prologs über das Subjekt der Theologie handelt, geht auf diese logischen Plänkeleien nicht ein.

seien; seine Argumentation wird, wie Alfonsus angibt, von Landulfus[9] fortgesetzt. Die einzelnen Begründungen werden von Alfonsus zurückgewiesen: ‚Non est regulariter verum quod notitia subiecti contineat notitiam passionis nec entitas entitatem.' (fol. 27 r II.) Das subiectum primum könne nicht allgemein als causa bezeichnet werden und selbst, wenn das so wäre, könne man die causa wohl kennen ohne über alle Wirkungen Bescheid zu wissen[10].

Es erübrigt sich auf die weiteren Gründe und Gegengründe dieser für das theologische Denken nicht so bedeutsamen Frage einzugehen.

II. Conclusio: Ratio formalis et adequata primi et per se subiecti habitus scientifici non est subiecti respectu predicati in conclusione scita supposito quod in conclusione scita subiciatur vox vel conceptus et non res extra. (fol. 26 r II.)

In dieser These liegt ein entschiedener Angriff gegen die nominalistische Ansicht des Wilhelm von Ockham und seiner Anhänger. Alfonsus sieht im Subjekte etwas Reales, Wirkliches, eine res extra, nicht etwas, das nur als subjektiver Begriff oder sprachlicher Ausdruck in einem Satze mit Rücksicht auf das Prädikat zugrunde gelegt wird. Denn dem Subjekte eines Satzes, das nur die Bedeutung eines sprachlichen Ausdruckes oder eines Begriffes habe, seien die in diesem Satze ausgesprochenen passiones nicht zu eigen; diese beziehen sich nur auf eine wirkliche, reale Sache, auf eine res extra[11].

Die nominalistische Erkenntnislehre wird durch folgenden Satz getroffen: ‚Subiectum ... non intenditur nisi ratione rei tum quia conclusio non scitur pro se, sed pro re et pro adversariis tum quia nominibus utitur loco rerum ... tum quia vox et conceptus sunt signa subordinata ipsius rei et utimur eis tamquam signis et per

---

[9] Vgl. Cod. 338 der Universitätsbibliothek Erlangen fol. 13 v I sq.

[10] Vgl. Aristoteleskommentar (De anima) des Alfonsus (III. qu. 1 a. 2, 3): ‚Subiectum comparatur ad scientiam ut forma exemplaris, est enim scientia quedam imago sui obiecti et obiectum est exemplar quoddam habitus scientifici'; vgl. qu. 5 a. 2. — In dieser Stellungnahme gegen die scotistische Auffassung zeigen sich Berührungen mit Ockham. Ockham hat ja in diesem Punkte sich gegen Scotus gewendet; vgl. I. *Sent.* prolog. qu. 9: ‚Si subiectum sic contineret praedicatum ... sequitur quod cognito aliquo subiecto quaelibet passio posset de eo evidenter cognosci. Conclusio est simpliciter falsa ... et quando dicitur quod subiectum est causa efficiens suae passionis hoc ostendetur postea esse falsum'; vgl. E. Hochstetter, l. c. S. 139.

[11] ‚Illud est proprium subiectum cui conveniunt passiones et proprietates demonstrabiles de subiecto et nihil aliud.' (fol. 26 r II.)

consequens non ratione sui principaliter, sed eius quod significant et sic rei.' (fol. 26 v I.)

Mit dieser Darlegung wendet sich Alfonsus, wie Art. 3/4 zeigt, zunächst gegen seinen Ordensgenossen Michael von Massa[12], der die Bedeutung des Subjektes darin sieht, daß es mit Rücksicht auf das ausgesprochene Prädikat dem Satze unterlegt werde. Alfonsus lehnt diese Auffassung und ihre Begründung ab und betont entschieden die reale Wirklichkeit des Subjektes, die schon vor der Tätigkeit unseres Intellektes gegeben sei, wie auch das Objekt einer Potenz schon vor dem Akte der Potenz bestehe[13].

Als weiterer Gegner gilt ihm Wilhelm von Ockham[14], der ebenfalls behauptet und begründet, das Subjekt einer Wissenschaft habe keine andere Bedeutung als in einem Satze, nämlich Unterlage für das in einem gewußten Satz ausgesprochene Prädikat zu sein.

Alfonsus erwidert, daß Subjekt einer Wissenschaft und Subjekt eines Satzes nicht gleich seien, wenn man unter letzterem nur einen Begriff oder einen sprachlichen Ausdruck verstehe. Das Hauptsubjekt einer Wissenschaft sei nicht ein Begriff oder ein inkomplexer Terminus, sondern die damit bezeichnete wirkliche Sache, res extra. Denn die Wissenschaft handle nicht von den Wörtern oder Begriffen, wenn sie auch als Hilfsmittel dienen, sondern von den wirklichen Dingen[15].

---

[12] ‚Contra tertiam conclusionem est opinio quorumdam dicentium quod ratio formalis et adequata primi et per se subiecti habitus scientifici non est nisi respectu predicati in conclusione scita pro qua quidam doctor noster arguit dupliciter.' (Michael de Massa in prologo I. qu. 5. art. I.); fol. 27 v I.

[13] ‚Subiectum vero scientie et obiectum potentie prevenit eius actum (scil. intellectus).' (l. c.)

[14] Die Randnotiz verweist auf: Ocham prol. I. qu. 5 art. I. Durch die verschiedene Zählung der einzelnen Ausgaben kann die Stellenangabe nicht geprüft werden. Ockham handelt über die Frage nach dem Subjekt sehr ausführlich in der qu. 3 u. 4, bes. auch qu. 9 (qu. princip. III. nach der Ausgabe: Lugdun. 1495; Inkun. der Münchener Staats-Bibl. 3225). Die von Alfonsus angeführte Stelle befindet sich wörtlich: qu. 9 (qu. III). Ockham gibt dort eine Zusammenfassung der von ihm abgelehnten Ansichten und faßt die eigene in die Worte: ‚Dico quod de ratione subiecti non est aliud nisi quod subiciatur respectu praedicati in propositione scita scientia proprie dicta.'

[15] ‚Scientia est de rebus, non de vocibus vel conceptibus, licet sint significativa rerum.' (fol. 27 v II.) Näheres über diesen Punkt bei Ockham findet man bei E. Hochstetter, l. c. S. 124—138. Auch Johannes von Rodington setzt sich mit dieser Ansicht Ockhams auseinander; vgl. Vat. lat. fol. 14 r I und fol. 14 v I.

Mit einem gewissen Unwillen bemerkt er abschließend: ‚Secundum omnes qui recte loquuntur, illud est subiectum scientie cui vere conveniunt proprietates et passiones, sed tale non est vox vel conceptus, qui subicitur in conclusione scita, sed res significata per vocem.‘ (fol. 27 v II.)

III. Conclusio: Ratio formalis et adequata primi et per se subiecti habitus scientifici unius conclusionis precise est esse rem significatam per vocem vel conceptum qui subicitur in illa conclusione: ratio vero formalis et adequata primi subiecti habitus scientifici plurium conclusionum est esse rem significatam per vocem vel conceptum qui subicitur in prima et principali conclusione scita. (fol. 26 r II.)

Damit betont Alfonsus noch einmal den vollen realen Wert und Inhalt des Subjektes der Wissenschaft, seine vom Denken unabhängige Dinglichkeit. Wenn man sage, daß man über das Wort oder den Begriff, der im Geiste ist, ein wirkliches Wissen habe, so gelte dies nicht ratione sui, sed rei pro qua supponitur. Auch die Einheit und Unterscheidung der einzelnen Wissenschaften werde durch das Subjekt bestimmt, jedoch nicht durch den Terminus oder Begriff, sondern durch die reale Sache. Er verwirft daher die Anschauung „vieler englischer Denker“[16], welche behaupten, daß nicht eine äußere Sache das Hauptsubjekt einer Wissenschaft sein könne, deswegen weil die Wissenschaft nur vom Allgemeinen und nicht von Einzeldingen handle, nach denen man eine Wissenschaft haben könne, ohne daß der Gegenstand derselben wirklich existiere, wie man von der Rose zur Winterszeit reden könne und wie Gott von Ewigkeit her über die Menschen ein Wissen gehabt habe, ohne daß dieselben existiert haben. In der Antwort darauf betont Alfonsus vor allen den objektiven Wert der Universalbegriffe[17].

IV. Conclusio: De ratione formali primi et per se subiecti habitus scientifici non est habere passiones distinctas a se realiter. (fol. 26 v II.)

Es gehört nach Alfonsus auch nicht zum Wesensmerkmal des Subjektes, daß es real von ihm verschiedene Eigenschaften und Zu-

[16] ‚Opinio multorum Anglicorum‘; auch Gregor von Rimini (I. *Sent.* prolog. qu. 1) hat eine ähnliche Auffassung.

[17] ‚Subiectum primum scientie est universale virtualiter et obiective... quia potest movere intellectum ad conceptum specificum et communem: non autem formaliter et subiective cum omne tale sit per solam operationem intellectus.‘ (fol. 28 r I.) Vgl. die diesbezüglichen, oben schon skizzierten Ausführungen im Aristoteleskommentar (siehe S. 13 vorliegender Untersuchung).

stände habe. Im Beweis beruft er sich auf das gleiche Verhältnis bei der Metaphysik, wo auch die Eigenschaften des Seins als des Subjektes nicht von diesem verschieden seien, wie dies aus verschiedenen Stellen des Aristoteles und seiner Kommentatoren zu ersehen sei. Die Auffassung des Landulfus, der zwischen Subjekt und Eigenschaften (passiones) einen realen Unterschied begründen will, wird daher zurückgewiesen.

b) Das Subjekt der Theologie im besonderen.

Mit der nächsten Quästio[1] sucht Alfonsus das Subjekt der Theologie im besonderen zu bestimmen. Noch einmal betont er einleitend, daß das oberste Subjekt einer Wissenschaft nur eine wirkliche reale Sache, nicht ein bloßes Gedankending oder ein sprachlicher Terminus sein könne. Gott ist das Subjekt der Theologie. Es gibt allerdings verschiedene Gesichtspunkte, unter denen Gott erfaßt werden könne: entweder unter dem allgemeinsten Gesichtspunkte des Seins, was jedoch nur eine verschwommene und unklare Kenntnis bringe, oder unter dem Gesichtspunkte seiner Beziehung nach außen als Schöpfer und Erlöser oder unter dem Gesichtspunkte seiner innertrinitarischen Beziehung oder unter dem Gesichtspunkte irgend einer Eigenschaft, wie der Gerechtigkeit oder Weisheit, oder schließlich unter dem Gesichtspunkte seines eigentlichen Wesens- und Formalbegriffes, seines Gottseins, was man gewöhnlich ausdrückt mit den Worten: ‚Sub ratione deitatis' oder ‚ut deus est, inquantum deus est'.

Wie die von E. Krebs gebotene Übersicht zeigt, wurden die angegebenen Gesichtspunkte in der Hochscholastik alle irgendwie vertreten.

In vier Thesen nimmt Alfonsus zunächst negativ Stellung zu der Frage. Obwohl sich in den Quästionen und Thesen keine besonders glückliche Gedankengliederung findet, halte ich mich doch an die gegebene Reihenfolge um auch hier mehr die Methode seines polemisch-eklektischen Standpunktes zum Ausdruck kommen zu lassen.

I. Conclusio: Repugnat enti simpliciter infinito cuiusmodi est deus, ab intellectu finito cognosci inquantum infinitum vel sub ratione infiniti. (fol. 28 v II.)

---

[1] ‚Secundo quero: ‚Utrum habitus theologicus intellectus creati sit de deo ut deus est tamquam de subiecto primo.' (fol. 28 v I.)

Es sei unmöglich, daß das unendliche Sein Gottes von dem endlichen Menschengeist in seiner Unendlichkeit erkannt werde. Damit gibt Alfonsus den immer wiederkehrenden Angelpunkt seiner Beweisgänge in dieser Frage an: Die Unendlichkeit Gottes steht zum endlichen Menschengeist in keinem Verhältnis. Es sei unmöglich, daß Gott in seiner Unendlichkeit in das Fassungsvermögen unseres Intellektes eintrete. Er beruft sich auf Richard von St. Victor, der sage: Quod enim infinitum est nulla mensura comprehendi potest[2]. Wenn Gott in seiner Unendlichkeit erkannt würde, dann würde er adäquat erkannt. In langem Beweisgang unter mannigfacher Auswertung des Begriffs: ens simpliciter infinitum begründet er seine Behauptung: Das unendliche Sein, wie es Gott sei, übersteige in seiner Unendlichkeit die Erkenntniskraft eines jeden endlichen Intellektes[3]. Denn das Unendliche verlange, wenn es als Unendliches erkannt werden soll, einen unendlichen Intellekt. Auch müßte dann der Erkenntnisakt ein unendlich vollkommener sein. Mit einer Reihe von auctoritates stützt er seine Auffassung.

II. Conclusio: Habitus theologicus intellectus creati non est de deo sub ratione infiniti, igitur ut sic non potest esse subiectum sui habitus. (fol. 29r II.)

Da also das Unendliche vom Menschengeist nicht als solches erkannt werden könne, so sei auch Gott in seiner Unendlichkeit nicht oberstes Subjekt der Theologie des Erdenmenschen. In längeren Ausführungen beweist Alfonsus diese aus der ersten sich ergebende These.

III. Conclusio: Infinitas est de per se et primo intellectu quidditativo deitatis. (fol. 29v I.)

Mit zahlreichen Argumenten begründet Alfonsus diesen Satz, wonach die Unendlichkeit der eigentliche Wesensbegriff der Gottheit ist: Gott sei formal genommen das vollkommenste Wesen, somit sei er formal unendlich. Wenn schon jede Eigenschaft Gottes wegen ihrer Identität mit dem göttlichen Wesen unendlich sei, dann sei die Wesenheit an sich unendlich u. ä. m.

IV. Conclusio: Habitus theologicus intellectus creati non est de deo ut deus est sive sub ratione deitatis absolute quod idem est tamquam de subiecto primo. (fol. 30r I.)

---

[2] Richard von St. Victor, *De trinit.* l. II. c. 6; die Stelle lautet wörtlich: ‚Immensum sane merito dicitur, quod nulla mensura comprehenditur.' (Mg. P. L. 196 S. 904.)

[3] ‚Ens simpliciter infinitum, cuiusmodi est deus, ut infinitum est excedit virtutem cognitivam intellectus cuiuscumque finiti.' (fol. 28v II.)

Die Begründung dieser These führt Alfonsus zu einem Vergleich der Theologie Gottes mit der des Menschen. Nur die göttliche Theologie habe Gott in seiner absoluten Göttlichkeit zum subiectum primum. Wenn dies auch dem Menschengeist möglich wäre, wäre ja kein Unterschied mehr.

Damit seien die breiten, ermüdend sich wiederholenden Argumente zur Genüge skizziert. Es liegt ja keine besondere logische Feinheit in dem Gedankengang der Quästio; umständliche, an die schematisch festgehaltene Vierzahl gebundene Satzreihen sind es, in denen Alfonsus die Begrenztheit des menschlichen Fassungsvermögens gegenüber dem unendlichen Gottesbegriff in logische Struktur faßt, die nicht frei ist von Schwächen und unorganischer Gedankenbildung. Viel geistvoller und organisch lebensvoller hat Alfonsus diese Gedankengänge in seinem schon mehrmals erwähnten Aristoteleskommentar (De anima) entwickelt. Dort behandelt er die Frage im Zusammenhang mit dem intellektuellen Erkennen des Menschen, wobei er sich mit Thomas von Aquin und Scotus auseinandersetzt und dann seine Ansicht in gewandter Darlegung begründet. Folgende Stelle ist für die Auffassung richtunggebend: ‚Ens in tota sua latitudine sub ratione tamen cognoscibili finita et limitata est obiectum adequatum intellectus nostri adequatione predicationis...; sub illa ratione debet assignari subiectum adequatum intellectus nostri, sub qua potest salvari differentia ipsius ab obiecto intellectus divini.' (III. qu. 2 a. 2.)

Abhängig in seiner Auffassung, nicht nur inhaltlich, sondern auch in der Form der Argumentation ist Alfonsus von Thomas von Straßburg, der die Frage über die infinitas dei als Subjekt der Theologie gleich in der ersten Quästio seines Prologs zum Sentenzenkommentar ausführlich und klar erörtert hat. Desgleichen birgt die seinem 4. Buche angefügte, im ersten Teil unserer Untersuchung erwähnte lectio secunda recht interessante Beiträge zu diesem Thema, zumal dort Thomas seine Kontroverse mit seinen socii wiedergibt. Folgende Sätze aus Thomas zeigen deutlich die Abhängigkeit unseres Autors: ‚Si deus sub ratione absoluta sive deitatis esset subiectum nostrae theologiae, tunc scientia dei et nostra essent eiusdem speciei... scientia dei et nostra sunt essentialiter ordinatae secundum excedens et excessum... tunc per theologiam sciremus infinita.' (I. *Sent.* prolog. qu. 1 a. 3.)

Gerard von Siena hat ebenfalls in ähnlichen Gedankengängen sich bewegt. Wie sich weiter unten zeigen wird, geht die Auffassung zurück auf Aegidius von Rom, der nicht Gott an sich, sondern Gott unter einem spezifischen Begriff als Subjekt der Theologie bezeichnet.

Als Gegner seiner Auffassung bringt Alfonsus in dieser Quästio den Franziskaner Franciscus de Mayronis, dessen Ansicht er in vier Sätzen mit jeweiliger Argumentation vorlegt[4]:

1. Intellectus creatus supernaturaliter elevatus et beatus attingit deum sub ratione infiniti. — Nach 1. Joh. 3, 2 sehen die Heiligen im Himmel Gott, wie er ist; Gott sei aber in seinem Sein unendlich; das Objekt der Glückseligkeit sei das Wesen Gottes, zum Wesen Gottes aber gehöre die Unendlichkeit; die intuitive Gotteserkenntnis erfasse nicht bloß das Wesentliche, sondern auch das Akzidentelle, also um so mehr alles, was per se zum Wesen gehört.

2. Intellectus creatus supernaturaliter elevatus et non glorificatus potest deum attingere sub ratione infiniti. — Mit mehreren Schriftworten wird dieser Satz begründet.

3. Intellectus separatus in puris naturalibus constitutus potest attingere divinam essentiam sub ratione infiniti.

4. Intellectus creatus in puris naturalibus constitutus potest attingere ad deum sub ratione infiniti.

In der Antwort auf diese Gedanken sagt Alfonsus, es sei vor allem zu bedenken, daß es etwas anderes sei zu wissen, daß Gott unendlich ist und etwas anderes ihn zu erkennen unter dem Begriffe der Unendlichkeit. Dann weist er im einzelnen die Argumente zurück: Unter dem Johanneswort sei keine volle und adäquate Gotteserkenntnis gemeint, sondern eine ‚visio facialis intellectui creato proportionaliter mensurata'. (fol. 30 v I.) Nur Gott allein habe eine volle und adäquate Erkenntnis seines Wesens. Durch die intuitive Erkenntnis, die man von einem Ding habe, werde nicht auch die Wesenheit eines Dinges erkannt, weder seine Substanz noch sein Akzidenz. Alle angeführten Autoritätsbeweise helfen nichts, da sie bloß besagen wollen, daß die Unendlichkeit Gottes als Tat-

[4] Diese Sätze des Franciscus de Mayronis zitiert auch Johannes Picardus in seinem Thesaurus theologorum, fol. B. I v. Die Notiz bei Alfonsus (fol. 30 r I) verweist auf: Franciscus in prologo 1. qu. 5. arti. 1; doch sind die zitierten Sätze an dieser Stelle in keiner der gedruckten Ausgaben zu finden. Ich vermute, daß sie in Beziehung stehen zu den in I. *Sent.* d. 3 qu. 5 bei Franciscus de Mayronis aufgestellten vier conclusiones; dort stellt er die Frage: ‚Utrum deus sub ratione infinita posset esse obiectum alicuius scientie create' und sagt: ‚Ideo dico hic quatuor conclusiones: Prima est quod deus sub ratione infiniti est obiectum intellectus nostri in puris naturalibus existentis ... 2ª conclusio est quod habens cognitionem abstractivam de deo cognoscit infinitatem dei ... 3ª conclusio est quod intellectus cognoscens intuitive relationem creature ad deum cognoscit infinitatem dei ... 4ª conclusio est quod intuitive videns deum sec. quod beati vident deum in patria talis inquantum cognoscit infinitatem dei ...' (Nach dem Text: Venetiis 1520, fol. 19 v I).

sache den Menschen übernatürlich geoffenbart sei, was er ja zugebe. Ja man könne noch sagen, daß dieselbe natürlich erwiesen werden könne, aber deswegen erkennen wir Gott noch nicht sub ratione infiniti. Der Gegner mache darin einen Fehler, daß er nicht unterscheide zwischen der Erkenntnis Gottes in seiner Unendlichkeit und der Erkenntnis der Tatsache seiner Unendlichkeit[5].

Weiterhin wendet sich Alfonsus gegen die scotistische Auffassung, nach der Gott unter dem Begriff des Unendlichen das Subjekt unserer Theologie ist[6]. Die Diesbezügliche Argumentation des Franciscus de Mayronis[7] wird zurückgewiesen. In mühsamer Auseinandersetzung befaßt er sich dann mit der ebenfalls auf Scotus zurückgehenden Ansicht, daß die Unendlichkeit Gottes wohl ein modus intrinsecus deitatis sei, aber nicht den Wesens- und Formalbegriff Gottes darstelle[8]. Wiederum wird die Beweisführung des Scotusschülers Franciscus de Mayronis[9] entkräftigt.

[5] ‚Ad primam igitur ... dico quod non sequitur: beati in patria vident deum sicuti est: igitur ut infinitus est: quia li sicuti est non est nota visionis totalis et adequate: sic enim solus deus seipsum videt sicuti est: licet facialis intellectui creato proportionaliter mensurate: quia videmus nunc per speculum ... videre igitur deum sicuti est non est ipsum totaliter et adequate videre et sic sub ratione infiniti: sed ipsum facie ad faciem intueri ... aliud est scire vel intuitive videre quod deus sit infinitus et aliud ipsum cognoscere sub ratione infiniti ... solus igitur deus qui sic attingit ad quiditatem sui seipsum cognoscit sub ratione infiniti ... non sequitur quod intellectus attingat deum sub ratione infiniti: sed quod attingit infinitatem dei ... quia beati vident deitatem et infinitatem: ipsum tamen non vident infinite: quia non omnibus modis quibus est visibilis: nec per consequens sub ratione infiniti. Ad tertium dico quod notitia intuitiva non necessario ducit in perfectam cognitionem quiditativam eorum que sunt per accidens nec eorum que sunt per se: sed in cognitionem aliquorum ... ex tali medio non probatur nisi quod beati vident deum esse infinitum: quod non negatur ... auctoritates ... non ostendunt nisi quod supernaturaliter sit viatoribus revelatum deum esse infinitum quod concedo: imo credo quod potest esse naturaliter demonstratum: sed ex hoc nihil concluditur quia non sequitur: scimus vel credimus deum esse infinitum: igitur ipsum cognoscimus sub ratione infiniti ... decipitur igitur iste doctor quia non distinguit inter cognoscere deum sub ratione infiniti et ipsum cognoscere esse infinitum ... ad credendum vel probandum aliquam complexionem non necessario requiritur quod eius termini sint concepti quantum ad quid rei conceptu proprio et quiditativo: sed quantum ad quid nominis tantum et quia sunt ...' (fol. 30 v I, II.)

[6] Die Lehrpunkte des J. D. Scotus sind bei E. Krebs, S. 59* u. 60* angegeben.

[7] Wieder wird auf seinen Sentenzenkommentar: prol. I qu. 3 a. 2 verwiesen.

[8] Vgl. den Artikel von S. Belmond, *A propos de la notion d'infini.* Etudes francisc. 21 (1925) 259.

[9] Franciscus de Mayronis, prol. I. qu. 1. art. 1.

Mit Bezug auf seine vierte These wendet er sich dann gegen den hl. Thomas von Aquin, der Gott unter dem absoluten Begriff seiner Gottheit als das Hauptsubjekt der Theologie bezeichnet[10], wie auch gegen Landulfus, der dieselbe Auffassung vertritt. Landulfus, der Verteidiger des Scotus sagt, daß Gott als Gott (inquantum deus) das Subjekt der Theologie des Erdenmenschen sei, weil Gott unter diesem Begriff alle theologischen Wahrheiten enthalte; weil dieser Begriff als der notwendige und förmlich spezifische Begriff virtuell alles Wißbare von Gott enthalte; weil die Theologie des Erdenmenschen, die das Subjekt in derselben Weise wie der göttliche Intellekt vor sich habe, Gott unter dem vornehmsten Begriff erfassen wolle[11].

In der Erwiderung gegen Thomas von Aquin macht Alfonsus vor allem geltend, daß die Glaubensartikel, in denen Gott in seiner absoluten Gottheit als Subjekt stehen soll, wohl dem göttlichen Intellekte voll und ganz erkennbar seien, aber nicht in unserem geschaffenen Habitus. Denn kein Geschöpf könne den Artikel der Trinität adäquat erkennen. Für die geschaffene Theologie sei also Gott nicht schlechthin in seiner Gottheit absolutes Subjekt, sondern nur in dem Maße, als er vom menschlichen Intellekt erfaßt werden könne[12].

Was Landulfus behaupte, gelte wohl zum Teil für die ungeschaffene Theologie, in welcher Gott alle Wahrheiten absolut

---

[10] Vgl. E. Krebs, S. 56 (Belegstellen S. 55*); vgl. bes. *Summa theol.* I. qu. 1 a. 7: ‚Omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei vel quia sunt ipse Deus vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem.‘

[11] Landulfus, I. Sent. prolog.; Cod. 338 der Univ.-Bibl. Erlangen, fol. 14 r II: ‚Principaliter dico quod deus inquantum deus est subiectum in theologia necessariorum: id probatur primo sic: sub ea ratione deus est subiectum in theologia sub qua continet virtualiter alias veritates ... sed deus inquantum deus continet omnes veritates theologicas ... secundo: idem est in tota scientia et in primis principiis scientie ... sed in principiis theologie necessariis deus est subiectum inquantum deus ... 3° eodem modo deus est subiectum in theologia quomodo est obiectum intellectui divino ... 4° si theologia non est de deo inquantum deus, theologia non esset perfectissima notitia de deo — — —‘

fol. 14 v I: ‚Principaliter oportet videre si deus sub ratione deitatis sit subiectum in theologia contingentium et pono hic 4^{or} conclusiones ... prima quod veritates contingentes in divinis non continentur in aliquo sicut in subiecto — — — 4^{a} concl. est quod deus sub ratione deitatis est subiectum in theologia contingentium: probo: id ad quod stat ultima resolutio veritatis in scientia est subiectum in illa — — —‘

[12] ‚In habitu theologico intellectus creati nihil consideratur sub ratione deitatis absolute sumpta, sed ut attingibilis est ab intellectu creato.‘ (fol. 31 v I.)

unter dem Begriff der Gottheit umfasse, in der geschaffenen Theologie sei dies aber nur in beschränktem Maße möglich, wie dies die folgende Quästio zeigen werde. Deswegen bleibe die Theologie immer noch der vornehmste Habitus[13].

Die nächste Quästio[14] führt die Frage weiter zu einer positiven These. Einleitend gibt Alfonsus an, daß er unter theologia creata den Habitus aller zu derselben gehörenden Wahrheiten verstehe, die in ihrer Gesamtheit ähnlich wie bei der Metaphysik eine Einheit, wenn auch nicht der Form nach, so doch der Ordnung nach darstellen[15]. Dieser Habitus habe ähnlich wie die Methaphysik ein einziges Hauptobjekt. Wenn er hier von der ratio finita spreche, unter der das Subjekt gefaßt werde, so meine er nicht eine ‚ratio finita in essendo formaliter finita', sondern nur eine ‚ratio finita virtualiter in movendo intellectum et eius actum terminando'. Denn in Gott sei ja in keiner Weise in Wirklichkeit formal ein begrenzter Begriff, da dies nur dem Geschöpflichen entspreche.

Nachdem er in 10 propositiones die Vollkommenheiten des ens simpliciter infinitum dargelegt hat, geht er dazu über, seine vier Thesen aufzustellen:

I. Conclusio: Habitus theologicus intellectus creati non est de deo sub ratione attributali tamquam de subiecto primo. (fol. 32v I.)

Mit dieser These lehnt er alle Auffassungen ab, die irgend einen attributalen Begriff in Gott zum herrschenden Moment der Theologie machen wollen. In Art. 3/4 nimmt er daher Stellung gegen Wilhelm von Ware[16], der Gott unter dem Gesichts-

---

[13] ‚Habitus theologicus intellectus creati non est simpliciter nobilissmus licet sit nobilissimus inter habitus possibiles creature.' (fol. 32 v II.)

[14] Qu. 7 (II. qu. princip. 3): ‚Tertio quero: utrum habitus theologicus intellectus creati sit de deo sub ratione finita tamquam de subiecto primo.' (fol. 32 r I.)

[15] ‚Habitus theologicus sicut et habitus metaphysicus est tantum unus, non quidem unitate forme sed unitate cuiusdam totalitatis per se ordinis.' (l. c.)

[16] Wilhelm von Ware handelt von diesem Punkte in der 5. und 6. Quästio seines Prologs zum Sentenzenkommentar: Utrum deus sit per se subiectum huius scientie; utrum deus sub ratione infiniti posset esse obiectum alicuius scientie create — Cod. Plut. XXXIII. Dext. 1 der Bibl. Mediceo-Laurenziana in Florenz, fol. 6 r, bzw. 7 v; die von Alfonsus zitierte Ansicht spricht Wilhelm von Ware in der 5. qu. aus mit folgenden Sätzen: ‚Scientia una secundum se habet subiectum unum et sub ratione una... quia unum inquantum unum habet subiectum. Sed theologia una est igitur subiectum est aliquid unum et non commune... Sicut scientia generalis ad subiectum generale et sub ratione generali ita scientia specialis ad subiec-

punkt des Guten, sub ratione boni, als Hauptsubjekt der Theologie erklärt hat, ebenso gegen den Augustiner Jacobus von Viterbo[17], der Gott unter dem Begriff des liebenswerten Wahren, sub ratione veri amabilis, als theologisches Subjekt bezeichnet, wie auch gegen Thomas von Straßburg[18], der ähnlich Gott unter dem Merkmal der höchsten, in Liebe erfaßbaren Wahrheit als Subjekt erklärte. Ihnen gegenüber betont Alfonsus, daß die ratio deitatis vor den mit ihr identischen Attributen stehe und daher vornehmer sei. Wenn Jacobus von Viterbo und und Thomas von Straßburg durch ihre Auffassung den Unterschied der Theologie von der Metaphysik hervorheben wollen, so sei zu sagen, daß ja diese ihr Subjekt gar nicht unter dem Begriff des Wahren fasse, sondern unter dem Merkmal des Seienden.

---

tum speciale et sub ratione speciali ... Sed ista scientia est scientia specialis igitur subiectum suum est speciale et sub ratione speciali ... dico quod hec ratio est ratio bonitatis et ita deus sub ratione boni et finis est hic subiectum, cuius ratio est quia scientia nobilissima est de subiecto nobilissimo et sub ratione nobilissima quia si non sequitur oppositum positi ... cum igitur secundum omnes hec scientia sit nobilissima ... est de subiecto nobilissimo et sub nobilissima ratione que quidem ratio est boni et finis. ..' (l. c. fol. 7 r.)

[17] Die Randnotiz verweist auf: Jacobus de viterbio: quodlibet 3 qu. 1 solutione 1. art.; in Cod. 368 der Erlangener Universitätsbibliothek, in dem sich fol. 123 r I—161 r II die *‚questiones de quolibet determinate a fratre iacobo de viterbio ordinis fratrum heremitarum sancti augustini‘* finden, konnte ich auf Grund dieser Stellenangabe nichts feststellen. Jedoch redet dort Jacobus in der 8. Quästio: ‚Utrum beatitudo principalius consistit in actu intellectus quam in actu voluntatis‘ (fol. 141 r I) über die Begriffe bonum und verum als Objekte des Willens bzw. des Intellekts. Vom Objekt der Theologie im besonderen handelt er aber an dieser Stelle nicht. Daß aber die Notiz bei Alfonsus diese Quästio im Auge hat, möchte man daraus schließen, daß tatsächlich in der Lösung des ersten Argumentes daselbst vor allem über diesen Punkt gehandelt wird: ‚Ad primum ergo quod inducitur de obiecto videlicet quod obiectum intellectus quod est verum est nobilius obiecto voluntatis quod est bonum dicendum quod verum et bonum convertuntur nec addunt rem aliquam supra ens sed addunt aliquam rationem ... ratio boni perfectior est quam ratio veri ... ratio boni non solum est perfectior quam ratio veri immo etiam est prior secundum naturam et enti propinquior ...‘ (fol. 142 v II); auch die Lösung der übrigen Einwände beschäftigt sich mit diesen Gedanken. Die vorausgehende 7. Quästio: ‚Utrum motus voluntatis in finem sit actus voluntatis seu intellectus‘ (fol. 135 v II) berührt diese Fragen.

[18] ‚Deum esse subiectum theologie viatoris sub ratione veri summe diligibilis proportionati anime fideli nondum perfecte per habitum luminis glorie‘; wörtlich bei Thomas von Straßburg, I. *Sent.* prol. qu. 1 a. 1.

II. Conclusio: Habitus theologicus intellectus creati non est de deo tamquam de subiecto primo sub ratione respectus ad extra. (fol. 32v I.)

Mit dieser These, die er unter anderem damit begründet, daß er sagt, die Beziehung Gottes nach außen sei etwas Kontingentes und nichts Notwendiges, nimmt er Anlaß die viel beredete Ausdrucksweise seines Ordenslehrers Aegidius von Rom[19] zu erläutern und in Schutz zu nehmen. Wenn Aegidius sage, daß der menschliche Intellekt in der Theologie Gott unter dem Gesichtspunkt des Seligmachers (sub ratione glorificatoris) als Subjekt nehme, so dürfe damit nicht geglaubt werden, daß darin eine Beziehung nach außen ausgesprochen sein soll, wie sie Aureolus in den Worten des Aegidius finden will. Unter Angabe von Stellen aus zwei weiteren Schriften seines Ordenslehrers[20] weist Alfonsus nach, daß dieser mit dem Ausdruck glorificator nicht die Beziehung Gottes nach außen aussprechen, sondern daß er nur den Betrachtungspunkt einschränken wollte. Er habe nur sagen wollen, daß der Begriff Gottes, so wie er dem Geschöpfe gegenübertritt, nicht so erfaßt werden könne, wie er in sich erkennbar sei, und diese Einschränkung sei genügend durch den Begriff glorificator gekennzeichnet.

Diese Verteidigung des Ordenslehrers haben schon vor Alfonsus auch die übrigen wichtigen Vertreter der Augustinerschule[21]

---

[19] Aegidius sagt in I. *Sent.* prolog qu. 3 a. 2: ‚In scientia nostra sive in theologia Deus ut beatificator est subiectum prout considerando de Deo non consideramus de omnibus simpliciter, quia non consideramus vana et curiosa et noxia ...' Aureolus, wie verschiedene andere (siehe Krebs, l. c. S. 58), wenden sich dagegen. Gerard von Siena, der seinen Lehrer in Schutz nimmt, sagt (I. Sent. prolog. qu. 2 a. 3): ‚Haec opinio D. Aegidii non omnibus placet et quidam nituntur solvere rationem eius fundamentalem.'

[20] Aegidius, *Quodlib.* 3 qu. 2: ‚Deus non est secundum se et absolute subiectum in scientia nostra, sed opportet hoc esse sub aliqua speciali ratione ... In hoc scientia res principaliter considerata est ipse Deus. Ratio sub qua consideratur est ipse beatificator noster, lumen per quod consideratur est lumen fidei nobis divinitus superinfusum'; vgl. auch die Schrift: *‚De subiecto theologiae lib. I.*

[21] Schon Aegidius selbst hat gegenüber den nach Erscheinen seines Sentenzenkommentars erfolgten Angriffen zur Verteidigung die Feder ergriffen, indem er eine eigene Schrift abfaßte: *De subiecto theologiae;* sie liegt vor in der verschiedene opuscula enthaltenden Druckausgabe: Venetiis 1504, fol. 98—101; dort sagt er: ‚In scriptis nostris diximus quod deus sub ratione qua glorificator est subiectum in theologia, quia tota theologia ad hoc ordinatur. Et quod hic audimus per fidem ibi videmus per gloriam. Contra hoc arguitur sic quia intellectus noster prius fertur in id quod est prius quam id quod est posterius. Sed deus sub ratione qua deus est prius

durchgeführt, Gerard von Siena, Thomas von Straßburg[22], Gregor von Rimini[23].

III. Conclusio: Habitus theologicus intellectus creati est de deo tamquam de subiecto primo sub ratione deitatis non quidem simpliciter et absolute sumpta: sed ut virtualiter proportionata intellectui creato. (fol. 32v II.)

Die ratio deitatis, der Begriff der Gottheit, der vollkommenste Gesichtspunkt in der Betrachtung Gottes ist es, unter dem nach Alfonsus Gott als Subjekt der Theologie genommen wird, jedoch nicht schlechthin und absolut, sondern so wie es dem Vermögen des geschaffenen Intellektes entspricht. Denn kein anderer Gesichtspunkt komme in Frage. Dabei sei freilich ein Unterschied zwischen der Theologie des im Glauben lebenden Erdenmenschen und des im Lichte der Glorie weilenden, beseligten Geistes. Denn der Intellekt des Erdenmenschen sei nur vom Lichte des Glaubens erhellt, während der Selige im Himmel durch das Glorienlicht erhoben sei. Bei beiden komme aber Gott als Subjekt nicht einfachhin und absolut, sondern entsprechend dem jeweiligen Erkenntnisvermögen in Betracht, beim Erdenmenschen ‚ratione ut virtualiter proportionata intellectui creato aliqualiter elevato per habitum luminis fidei', beim Seligen ‚ut virtualiter proportionata intellectui creato supernaturali elevato per habitum luminis glorie'.

---

quam sub ratione qua glorificator: sed id quod prius consideratur in scientia habet rationem subiecti etc.... In contrarium dicendum quod credimus rationabiliter dicendum quod deus non secundum illud pelagus substantie infinitum i. in eo quod deus, sed sub ratione speciali i. sub aliqua ratione finita est subiectum tam in scientia beatorum quam viatorum, cum utraque horum scientia sit finita et utrique repugnat infinitas... in nulla scientia potest deus sic reduplicatus esse subiectum, quia tunc illa scientia esset infinita, quia esset de infinito sub ratione infinita.'

[22] Thomas von Straßburg sagt I. *Sent.* prolog. qu. 1 a. 3: ‚Non intendo deviare a venerabili doctore nostro fratre Egidio qui licet per alia verba praedictam veritatem expressit, idem tamen ut credo dicere voluit; per rationem enim specialem, ut ipsemet dicit, non intendit nisi restrictionem in obiecto illius abyssalis rationis superius nominatae; cum autem quandoque rationem subiecti istius scientiae explicando ponit nomen glorificatoris, non est sibi cura de tali nomine, qui ipsemet quandoque dicit, quod non possumus nomen aptum invenire quo talem rationem specialem sufficienter exprimamus. Sed per nomen glorificatoris intendit quod ratio praedicta nominari debet in ordine ad finem ad quem nos ducit illa scientia benedicta.'

[23] Gregor von Rimini, I. *Sent.* prolog. qu. 4 a. 2: ‚Pono tres conclusiones conformes doctrinae nostri fratris Egidii... ratione talis contradictionis congrue potest dici quod deus inquantum glorificator vel glorificativus est subiectum theologiae nostrae.'

Diese These gibt ihm Gelegenheit mit dem Franziskaner Johannes von Rodington sich auseinanderzusetzen. Wir haben den radikalen und konsequenten Voluntarismus dieses Theologen schon oben kurz aufgezeigt. Alfonsus gibt seine Gedanken ziemlich wortgetreu wieder. Indem Rodington den Habitus der Offenbarungstheologie des Erdenmenschen als Erkenntnis gar nicht gelten läßt, sondern bloß als Willensassens bezeichnet, bestreitet er folgerichtig auch das Bestehen eines Subjektes[24]. Denn ein Habitus, der keine Erkenntnis bedeutet, habe nichts Komplexes vor sich, somit weder Prädikat noch Subjekt. Daß die Offenbarungstheologie keine Erkenntnis bedeute, hat Rodington gleich in der ersten Quästio seines Prologs zu beweisen versucht[25]. In der Theologie des Seligen im Himmel jedoch ist nach ihm Gott unter dem absoluten Begriff seiner Gottheit Subjekt[26]. Er beweist dies vor allem damit, daß dieser absolute Gottesbegriff für die Erkenntnis des Seligen das Beweismittel allen Erkennens und Schließens sei[27].

Alfonsus nimmt entschieden Stellung gegen diese „unbegründete und mangelhafte" Auffassung[28]. Die Offenbarungstheologie sei ein syllogistischer und deduktiver Habitus und habe als solcher auch ein Subjekt; jeder Glaubensartikel sei ein richtiger Satz mit Subjekt und Prädikat, also habe auch der darauf aufbauende Habitus ein Subjekt; selbst der Glaubenshabitus, mit dem die Offenbarungstheologie identisch sei, bewege sich um ein Subjekt; denn er beschäftige sich ja mit einem complexum, somit mit Subjekt und Prädikat. Gerade der letzte Punkt wird von Alfonsus ausführlich dargelegt, indem er zwei Punkte beweist, nämlich den komplexen Charakter des Glaubensobjektes[29] und das Vorhandensein

---

[24] Johannes de Rodington, I. *Sent.* prolog. qu. 4 a. 2 (Vat. lat. 5306 fol. 16 r II): ‚Theologia distinguendo contra habitus naturaliter adquisitos non habet deum sub ratione deitatis pro subiecto quia non est habitus cognitivus et per consequens non habet subiectum nisi secundum rationem tantum cui inheret. Habitus qui non est cognitivus non respicit complexum: igitur nec predicatum nec subiectum ... habitus ex quo non elicitur cognitio non habet aliquod pro subiecto ...'

[25] Vat. lat. 5306 fol. 1 r II; vgl. die schon oben S. 143 aus Rodington angeführten Sätze.

[26] ‚Deus sub ratione deitatis, hoc est ipsa deitas, est ratio subiecti theologie comprehensoris.' l. c. qu. 4 a. 2 (Vat. lat. 5306 fol. 16 r II).

[27] ‚Illud quod est medium in demonstratione propter quid ad concludendum passionem de subiecto est ratio subiectiva.' l. c.

[28] ‚Ista opinio mihi videtur est omnino irrationalis et defectuosa.' (fol. 34 r I.)

[29] ‚Assensus fidei potest esse et est de facto respectu complexi.' (fol. 34 r II.)

eines Subjektes in demselben[30]. Jedes Ding, von dem man etwas wisse, sei Subjekt dieses Wissens und jedes Ding, von dem man etwas glaube, sei Subjekt dieses Glaubens[31]. Wenn Rodington meine, daß die Offenbarungstheologie des Erdenmenschen keine Erkenntnis sei, so müsse mit Unterscheidung von adhäsiver und evidenter Erkenntnis[32] gesagt werden, daß die theologia revelata zwar keine cognitio evidentie, jedoch eine cognitio adhesionis sei.

Was die zweite Behauptung des Johannes von Rodington anlangt, in der er für die theologia comprehensoris Gott unter dem absolut genommenen Begriff seiner Gottheit als Subjekt zu erweisen sucht, so betont Alfonsus in der Ablehnung derselben vor allem, daß es nicht stimme, daß das Subjekt immer das Beweismittel in einer demonstratio sei.

IV. Conclusio: Habitus theologicus intellectus creati est de deo sub ratione finita tamquam de subiecto primo. (fol. 32v II.)

Mit dieser These, deren Inhalt längst durch die vorausgehenden Darlegungen bestimmt ist, gibt unser Autor seine positive Auffassung wieder. Er beweist zuerst die Möglichkeit, dann die Notwendigkeit seiner Behauptung. Ausdrücklich betont er, daß er hier seinem Ordenslehrer Aegidius folge, dessen Standpunkt auf der Möglichkeit der These fuße[33]. In mühsamem Gedankengang sucht er seine Auffassung zu begründen. Es handelt sich ihm vor allem darum, zu erweisen, daß es dem unendlichen Wesen Gottes nicht widerspreche unter einem begrenzten, endlichen Gesichtspunkt als Subjekt zu stehen, um damit den von den Gegnern hauptsächlich ins Feld geführten Einwand zu lösen[34]. Er sagt, wie Gott unter einem neutralen, dem Endlichen wie Unendlichen gleich gemeinsamen Begriffe, wie dem des Seins, genommen werden könne, ohne daß in Wirklichkeit eine diesem Begriff entsprechende neutrale Entität in Gott bestehe, so sei auch eine ratio finita möglich, ohne

---

[30] ‚Habitus fidei est de aliquo tamquam de subiecto.' (fol. 34 v I.)

[31] ‚Fidelis per fidem credit aliquid verificari de aliquo: igitur fides habet aliquid pro subiecto . . . omne illud de quo aliquid scitur est subiectum scientie: igitur omne de quo aliquid creditur est subiectum fidei.' (l. c.)

[32] ‚Duplex est cognitio sive notitia: adhesionis et evidentie.' (l. c.)

[33] ‚In isto fundatur assumpta conclusio et tota positio doctoris nostri quem sequor in hac materia.' (fol. 32 v II.)

[34] ‚Si deus non posset cognosci ab intellectu creato sub ratione finiti, hoc ideo esset quia nulla entitas que sit deus est formaliter finita.' (fol. 33 r I.)

daß in Gott diese formaliter gegeben sei[35]. Jedes Seiende sei erkennbar so, wie es tätig ist oder tätig sein kann. Wenn nun Gott etwas tun könne, ohne daß hiebei der Gesichtspunkt des Unendlichen notwendig sei, so könne er in ähnlicher Weise auch erkannt werden[36]. Gott könne etwas hervorbringen, das auch von einem endlichen Wesen hervorgebracht werden könne. Es sei klar, daß er in diesem Fall die Stelle eines endlichen Wesens einnehme, daß er also nicht unter dem Merkmale des Unendlichen oder des Neutralen handle[37]. Eine solche Wirkung werde von Gott hervorgebracht, nicht als Gott, insofern er unendlich sei, oder unter dem Gesichtspunkt des Unendlichen. In vielfacher Wendung dieser Gedanken sucht Alfonsus seine Ansicht zu beweisen um schließlich die Notwendigkeit einer ratio finita im Subjekt der Theologie damit zu begründen, daß nach Ausschluß des Unendlichen und Unbestimmten nichts anderes übrig bleibe. Denn die Theologie handle von Gott ‚sub ratione deitatis ut cognoscibilis est ab intellectu creato', somit unter einem endlichen Begriffe.

Diese nicht mühelos zu erfassenden und sprachlich unbequem darzustellenden Gedankengänge hat Alfonsus in leichterer, verständlicherer Form auch in seinem Aristoteleskommentar vorgetragen. Deutlich zeigt sich auch dort, daß es sich mit dieser Frage um einen lebhaft erörterten Streitpunkt der ägidianischen Schule handelt, die sich hier mit einer gewissen Leidenschaft gegen Scotus wie Thomas von Aquin wendet. Folgende Sätze seien aus seinen dortigen Ausführungen hier angegeben[38]: ‚Dico quod alicui rei potest repugnare esse finitum et limitatum formaliter et subiective, cui non repugnat terminative et obiective. Et potest ex dictis formari una talis ratio: Non magis repugnat enti infinito habere esse finitum quam enti reali habere esse rationis ... quia magis distat reale et ens rationis quam ens finitum et infinitum; cum in paucioribus conveniant: sed enti reali quamvis sibi repugnet formaliter et subiective esse rationis non tamen obiective et terminative: ergo nec enti simpliciter infinito repugnat ens finitum obiective et terminative

[35] ‚Deus potest cognosci ab intellectu creato sub ratione neutra et communi ad finitum et infinitum ut puta sub ratione entis vel alicuius convertibilis cum ente secundum omnes et tamen nulla entitas que sit deus potest esse communis et neutra ad finitum et infinitum.' (fol. 33 r I.)

[36] ‚Omne ens potest cognosci secundum quod agit vel agere potest: igitur si deus potest agere et non necessario sub ratione infinita vel neutra ad finitum et infinitum poterit similiter et cognosci.' (l. c.)

[37] ‚Isto casu possibili posito patet quod deus agit et tamen non sub ratione neutra ... certum est quia quod in agendo vicem supplet agentis finiti, non agit sub ratione neutra ...' (l. c.)

[38] *Aristoteleskommentar (De anima)* III. qu. 2 a. 2.

quamvis sibi repugnet formaliter et subiective — — — Est tamen diligenter ulterius notandum quod ista ratio finita que se tenet ex parte obiecti infiniti terminative et obiective non consurgit ex aliqua limitatione et finitatione se tenente ex parte rei concepte, sed solum ex finitatione et limitatione intellectus concipientis... Aliter ergo cognoscitur deitas a deo aliter a nobis... Quamvis cognoscamus deitatem infinitam, non tamen infinite sed finite.

Huiusmodi ratio finita se tenet ex parte obiecti infiniti fundamentaliter et initiative et ex parte intellectus nostri formaliter et completive: sicut etiam est de esse rationis: quia ens reale est fundamentum et initium quare habet esse cognitum et apprehensum: ens reale non habet esse cognitum et apprehensum nisi in ordine ad intellectum.'

In der Kontroverse des art. 3 4 der qu. 7 unseres Sentenzenkommentars, in der sich Alfonsus gegen die opinio communis wendet, betont er noch einmal seine Argumente. Besonders nimmt er Anlaß den Ausdruck ratio virtualiter finita, wie er hier in Anwendung ist, eingehend zu erläutern um damit den Einwand der Gegner, daß die Endlichkeit dem Wesen Gottes, das schlechthin unendlich ist, widerspreche, zu entkräften[39].

Noch eine weitere Quästio widmet Alfonsus der Frage über das Subjekt der Theologie — wie er selber sagt — zur besseren Erklärung des bisher Gesagten[40]. Obwohl in den vier Quästionen — die Vierzahl bestimmt gern bei ihm das Schema — ein organischer Aufbau sich nicht klar feststellen läßt, kann man bei dieser letzten Quästio insofern von einem Fortschritt des Gedankens reden als darin hauptsächlich die Auswirkung des Subjektes auf den Habitus der Theologie zur Darstellung und Kontroversstellung gelangt.

---

[39] ‚Ratio formalis subiecti primi habitus scientifici quedam est finita formaliter quedam tantum virtualiter in ratione obiecti cogniti quia potest movere intellectum finitum iuxta capacitatem non minus ipsius quam si esset eidem proportionata formaliter et sic finita in suo esse virtualiter in ratione agendi. Et quod talis ratio debeat dici virtualiter finita patet quia illa ratio est finita virtualiter in ratione obiecti que potest quicquid posset in ratione obiecti si esset formaliter finita ut sic illa est finita virtualiter in ratione agendi que potest, quicquid posset in ratione agendi si esset formaliter finita — — — Licet subiectum theologie sit simpliciter infinitum et infinite cognoscibile: ab intellectu tamen creato non cognoscitur infinite: sed ut proportionatur ei: non quidem in essendo sed in movendo et actum eius terminando.' (fol. 34 v II, 35 r I.)

[40] ‚Quarto ad maiorem declarationem predictorum quero utrum ex infinitate subiecti primi formaliter sumpti necessario concludatur infinitas habitus scientifici.' (fol. 35 r II.)

I. Conclusio: Ex unitate subiecti primi formaliter sumpti necessario concluditur unitas specifica habitus scientifici. (fol. 35v I.)

Das formal genommene Subjekt bestimmt notwendig die Einheit eines wissenschaftlichen Habitus. Die These hat auch Aegidius von Rom[41]. In seinem Aristoteleskommentar (de anima) hat sie Alfonsus ebenfalls behandelt[42].

II. Conclusio: Ex nobilitate et perfectione subiecti primi formaliter sumpti proportionabiliter concluditur nobilitas et perfectio habitus scientifici. (fol. 35v II.)

Der Beweis lehnt sich an den für die obere These an. Der Vorrang einer Wissenschaft vor der anderen werde begründet entweder durch die Vornehmheit des Subjektes oder durch die Gewißheit der Beweisführung oder durch beides. Auch für die Klarstellung dieser These bietet der Aristoteleskommentar wertvolle Ergänzungen[43].

III. Conclusio: Ex infinitate primi subiecti formaliter sumpti necessario concluditur infinitas habitus scientifici. (fol. 36r I.)

Zwischen Subjekt und Wissenschaft sei eine Proportion. Je höher das formal genommene Subjekt in der Vollkommenheit steige, desto höher steige auch die Vollkommenheit des Habitus. Ein unendlich vollkommenes Subjekt bedinge auch einen unendlichen Habitus.

IV. Conclusio: Si theologia creature esset de deo tamquam de subiecto primo sub ratione infiniti vel sub ratione deitatis absolute sumpta: esset perfectionaliter infinita. (fol. 36v II.)

Der Inhalt dieser These ist zur Genüge bekannt. Der Beweis stützt sich auf die schon erwähnten Gedankengänge des Aegidius. Die ratio deitatis absolute sumpta bedeutet ja für Alfonsus nichts anderes als die infinitas dei, wie er früher gezeigt hat. Er lehnt daher an dieser Stelle die Beweisführung Heinrichs von

---

[41] Aegidius, I. *Sent.* prolog. qu. 1 a. 1: ‚Consequitur namque scientia quinque ex subiecto suo: unitas .... distinctio ... dignitas ... ordo ... necessitas ...‘; vgl. qu. 2 a. 5: ‚Theologia una est ex unitate obiecti sui.‘

[42] Lib. I qu. 1 a. 1: ‚Unitas specifica habitus scientifici sumitur ex unitate subiecti adequati formaliter sumpti.‘

[43] Lib. I. qu. 1: ‚Utrum ex nobilitate et perfectione subiecti adequati formaliter sumpti arguatur ex necessitate nobilitas et perfectio habitus scientifici.‘

Gent[44] ab, weil dieser den Unterschied des Subjekts der Theologie des Erdenmenschen von der des göttlichen Intellektes dadurch zu bestimmen sucht, daß er sagt, es diene dem göttlichen Intellekt nicht nur die ratio deitatis absolute sumpta, sondern auch die ratio infinitatis in ratione obiecti cogniti als Subjekt, während für den geschaffenen Geist nur die ratio deitatis absolute sumpta in ratione obiecti cogniti und nicht auch die ratio infinitatis als Subjekt in Betracht komme.

In Art. 3/4 dieser Quästio findet er Gelegenheit im Anschluß an die Thesen sich mit einzelnen Gegnern auseinanderzusetzen. Die Einwände des Aureolus[45], der die Einheit eines Habitus nicht vom Subjekt abgeleitet wissen will, weist er zurück. Desgleichen läßt er die Auffassung Wilhelms von Ockham[46] nicht gelten, wonach von ein und demselben Subjekte verschiedene Wissenschaften sich bilden können, da von dem gleichen Subjekt verschiedene Aussagen möglich seien. Alfonsus erwidert darauf, es mögen wohl von einem Subjekte materialiter sumpto verschiedene Aussagen gemacht werden, jedoch nicht formaliter sumpto.

Gegen Michael von Massa[47], der es bestreitet, daß die Wissenschaft ihre Vollkommenheit und ihren Rang regelmäßig vom Subjekte empfange, betont Alfonsus nochmals seine gemachte Einschränkung, daß mit der erhöhten Bedeutung des Subjektes zwar auch eine Erhöhung der darauf geordneten Wissenschaft sich vollziehe, jedoch nicht schlechthin und adäquat, sondern nur proportional und entsprechend. Die Theologie überrage daher die übrigen Wissensgebiete nicht absolut, so wie ihr Subjekt jewedes geschaffene Sein, sondern nur proportional.

---

[44] Heinrich von Gent, *Quodl.* 12 qu. 1.; vgl. auch *Summa theol.* a. 1; siehe E. Krebs, l. c. S. 57*.

[45] Aureolus, I. *Sent.* prolog. qu. 4 a. 3; mit ihm beschäftigt sich Alfonsus auch im Aristoteleskommentar lib. I. qu. 1 a. 1.

[46] Wilhelm von Ockham, I. *Sent.* prolog. qu. 5 a. 1 (Inc. 1496: qu. 9 a. 1; Inc. 1495 Lugduni: qu. III): ‚Non est de ratione subiecti ... quod ab ipso denominetur et specificetur scientia quia subiectum potest esse idem simpliciter identitate re et ratione et tamen scientiae esse distinctae propter distinctionem passionum nec est de ratione subiecti quod a subiecto habeat suam dignitatem ...‘; vgl. seine Quästio: Utrum habitus theologiae sit realiter unus secundum numerum; wo er sagt: ‚Respectu distinctarum veritatum theologicarum sunt actus distincti: ergo et habitus distincti.‘ (Inc. 1496 qu. 8.) Gegen Ockham wendet sich Johannes von Rodington, I. *Sent.* prolog. qu. 5 a. 2 concl. I. (Vat. lat. 5306 fol. 20 r II.)

[47] Die Stelle verweist auf: Michael de Massa, prol. I qu. 5 a. I.

In der weiteren Auseinandersetzung begegnet Alfonsus der Auffassung des Johannes von Rodington[48], der es bestreitet, daß von der Unendlichkeit des Subjektes auf eine Unendlichkeit der Wissenschaft geschlossen werden dürfe, so wie auch ein endliches Subjekt nicht immer einen endlichen Habitus bedinge. Die Erwiderung darauf gibt Alfonsus Gelegenheit noch einmal das über den Ausdruck ratio virtualiter finita Gesagte vorzulegen und seine diesbezüglichen Gedankengänge zu wiederholen, um schließlich diese ermüdende Materie abzuschließen.

Gerne verläßt man dieses wechselnde Gewirr der Gedanken. Die Darstellung, die schon bei Alfonsus etwas schwerfällig und umständlich geraten ist, wird bei der kurzen Behandlung, wie sie hier gegeben wurde, immer mangelhaft bleiben. Die wichtigsten Feststellungen, die Alfonsus in seiner mühsamen Polemik bietet, sind diese: Das Subjekt der Theologie ist nicht ein bloßes Gedankending oder ein sprachlicher Terminus, sondern ein dingliches etwas, nämlich Gott. Jedoch nicht unter dem absoluten Wesensbegriff seiner unendlichen Gottheit trete er als Subjekt in die Theologie des geschaffenen Geistes ein, sondern unter einem endlichen, begrenzten Begriff. Daß die Theologie einheitlich und vollkommen sei, sei durch das Subjekt bedingt.

Freilich dürften die Sätze des Alfonsus über das Subjekt nicht ganz frei sein von Schwierigkeiten. Allzu gern möchte man fragen, wie es möglich sei, daß einerseits es zum Wesensbegriff des Subjektes gehöre ein dingliches Etwas (res extra) zu sein und daß dann doch Gott nicht in seiner vollen Wirklichkeit, sondern in einer, formal nicht gegebenen ratio finita Subjekt sei — oder wie eine solche ratio finita zu nehmen sei, nachdem Alfonsus in seiner ersten Quästio gesagt hat, daß die abstraktive Gotteserkenntnis deshalb unmöglich sei, weil es dem unendlichen Wesen widerspreche in einem geschaffenen endlichen Begriff erfaßt zu werden. Indem Alfonsus durch seine eklektische Polemik jeder einzelnen Frage immer auf wechselndem Boden gegenübertritt, verliert seine Darstellung das Organische und Zusammenstrebende.

3. Causa finalis theologiae — Bedeutung und Charakter der theologischen Wissenschaft.

Wir kommen zur Darstellung des letzten Problems in der Einleitungslehre des Alfonsus Vargas Toletanus, zur Frage nach dem Zweck und der Bedeutung der theologischen Wissenschaft. Es

[48] Vgl. Johannes von Rodington, I. *Sent.* prolog. qu. 4 a. 2. (Vat. lat. 5306 fol. 17 r I.)

ist notwendig zuerst die von E. Krebs[1] gebotene Entwicklung dieser Frage in der Hochscholastik zu studieren um die von Alfonsus in zwei ausführlichen Quästionen erörterten Gedanken innerhalb der geschichtlichen Strömung richtig zu fassen und in ihrem eigentlichen Wert zu prüfen. Denn in lebhafter, in Subtilitäten und spitzfindigen Angriffen sich verwickelnder Polemik treffen wir bei Alfonsus die einzelnen Gruppen an, die sich um das Problem mühen.

Alfonsus steht in der Lösung der Frage wieder deutlich fühlbar unter dem Einfluß seines Ordensgenossen Thomas v. Straßburg[2]; allerdings hat er nicht auch die ruhige Klarheit übernommen, die diesen Denker auszeichnet.

Alfonsus eröffnet die erste Quästio[3] über das Thema mit einer ausführlichen Untersuchung der hiebei in Frage kommenden Begriffe: praxis und speculatio. Denn darum geht letzten Endes der Streit, festzustellen, ob die Theologie ein praktischer oder ein spekulativer Habitus sei, ob sie als Ziel die praxis oder die speculatio habe. Alfonsus unterscheidet den Begriff praxis vierfach[4] um schließlich als praxis im eigentlichsten Sinne zu erklären: ‚Operatio existens in potestate voluntatis electiva vel sequens electionem non quecumque sed alterius potentie quam intellectus.' Praxis in diesem Sinne ist also jede im Bereiche unseres Willens liegende, dem freien auswählenden Ermessen folgende Tätigkeit, die nicht dem Intellekt, sondern einer anderen Potenz zugehört. Die diesbezüglichen Definitionen des Wilhelm von Ockham[5], Francis-

[1] E. Krebs, l. c. S. 60ff.; Belegstellen in dem wertvollen Scholion S. 85*ff.

[2] Thomas von Straßburg, I. *Sent.* prolog. qu. 4.

[3] ‚Utrum finis principaliter intentus in habitu theologico viatoris sit praxis vel speculatio.' qu. 9. (fol. 37 r I.)

[4] ‚Circa primum est advertendum quod praxis potest accipi quadrupliciter ... primo modo: omnis operatio cuiuscumque virtutis potest dici praxis sive sit libera sive naturalis sive sit agentis per cognitionem sive non: ratio huius est: quia praxis grece dicitur operatio latine: igitur de quocumque operatio predicatur et praxis ... Secundo modo dicitur praxis non quecumque operatio: sed existens in potestate voluntatis sive talis sit actus eius elicitus sive imperatus sive sit respectu finis sive eorum que sunt ad finem ... Tertio accipitur praxis proprie et sic dicitur praxis operatio existens in potestate voluntatis non quecumque sed electiva tantum vel sequens electionem ... Quarto modo accipitur magis proprie et propriissimum et sic praxis dicitur operatio existens in potestate voluntatis electiva vel sequens electionem non quecumque sed alterius potentie quam intellectus ...' (fol. 37 r II.)

[5] Wilhelm von Ockham, I. *Sent.* prolog. qu. 10 a. 2: ‚Praxis est omnis operatio existens in potestate voluntatis considerata (im Text der Ausgabe: Lugduni 1495: consiliata) ab intellectu respectu cuius est electio voluntatis.'

cus de Mayronis[6], Scotus[7] werden als unzutreffend kritisiert. Im Unterschied von der praxis umschreibt Alfonsus die speculatio als: ‚Operatio intellectiva que non ordinatur ad aliquam operationem regulandam que vere sit praxis: sed est sui gratia.' Zweck der speculatio sei nur das Wissen, nicht das Tätigsein.

Indem er Theologie als Gesamtheit aller theologischen Sätze faßt, bringt er folgende vier Thesen:

I. Conclusio: Actus voluntatis circa finem non est proprie praxis sed circa ea tantum que sunt ad finem. (fol. 38 r II.)

Mit der praxis im eigentlichen Sinne sei die electio verbunden, diese komme aber bei dem auf das Ziel sich richtenden Willensakt nicht in Betracht.

II. Conclusio: Dilectio dei meritoria non est praxis. (l. c.)

Diese These ist die Folgerung aus der vorhergehenden: Die Liebe sei ein Willensakt, der sich auf das Ziel richte, nicht auf die Mittel, die zum Ziele führen. Zudem sei die übernatürliche verdienstliche Gottesliebe nicht eine Tätigkeit, die in dem Bereich unseres Willens liegt, sondern sie sei erst durch das göttliche Entgegenkommen verdienstlich[8].

III. Conclusio: Finis principaliter intentus in habitu theologico viatoris est dilectio dei meritoria. (fol. 38 v I.)

Die übernatürliche Gottesliebe sei das Hauptziel der Theologie des Erdenmenschen; denn nur sie sei die vornehmste Tätigkeit, auf die sich die Theologie hinordnen könne. Die Liebe sei durch die Hl. Schrift als die Erfüllung des Gesetzes erklärt und bedeute den Endzweck aller Gebote. Sie sei jene Tätigkeit, durch welche der

---

[6] Franciscus de Mayronis, I. *Sent.* prolog. qu. 9 a. 1: ‚Praxis est operatio intellectus regulabilis a ratione recta.'

[7] Scotus, *Oxon.* I prolog. qu. 4: ‚Praxis est actus alterius potentie quam intellectus, naturaliter posterior intellectione, natus elici conformiter rationi rectae, ad hoc ut sit actus rectus.' — Ich übergehe die langen Auseinandersetzungen. Alfonsus betont gegenüber Scotus vor allem, daß praxis nur jene Tätigkeit bedeute, die sich mit der Auswahl der Mittel, die zu einem Ziele führen, befaßt, nicht jene Akte, welche das Ziel selbst anstreben. Mit dieser Auffassung will er sichtlich seiner späteren These vorarbeiten, nach der die Akte der Liebe keine eigentliche praxis sind.

[8] ‚Omnis actus virtuosus que proprie habet rationem praxis est in potestate voluntatis quantum ad illud qer quod formaliter est virtuosus: sed dilectio dei meritoria non est in potestate voluntatis ut meritoria est sive quantum ad illud per quod veraciter est meritoria ...' (fol. 38 r II.)

Mensch am vollkommensten und innigsten mit Gott vereinigt werde[9].

Die Theologie sei letzten Endes auf die Erreichung des ewigen Lebens hingeordnet; die Liebe sei jedoch das Mittel hiezu. Mit weiteren Schriftstellen und Augustinuszitaten wird die Bedeutung der Liebe hervorgehoben[10].

Die ganze Gedankenführung dieser These ist mitsamt der Reihenfolge der Zitate beeinflußt von Thomas von Straßburg, wie folgende Sätze aus dessen Sentenzenkommentar[11] zeigen:

‚Dicendum quod dilectio dei sive affectio est proprius finis nostrae theologiae quia omnia quae per se considerantur in theologia nostra vel sunt utibilia vel fruibilia, sed haec omnia vel sunt ama-

[9] ‚Nobilissima operatio ad quam theologia pro statu vie finaliter ordinatur est finis principaliter intentus in habitu theologico viatoris: dilectio dei meritoria est huiusmodi ... sacra scriptura et precepta divina ad eumdem finem ordinantur pro statu vie: hoc patet: quia tam scriptura sacra quam precepta divina ordinantur ultimate ad beatitudinem consequendam: igitur finis precepti est finis scripture sacre saltem pro statu vie: sed finis precepti est caritas sicut patet per apostolum prima ad thi. primo ... Secundo sic: qui diligit deum et proximum legem implet: igitur finis legis et per consequens sacre scripture est dilectio dei et proximi: antecedens patet quia plenitudo legis est dilectio ... — — — Illa doctrina que nobis ad hoc proponitur intuenda ut per ipsam deus queratur et diligatur ad dilectionem dei ordinatur sicut ad finem ... — — — Secunda pars illius minoris est: quod dilectio dei meritoria pro statu vie est nobilissima hominis operatio et hec communiter est concessa: quia sicut se habet habitus ad habitum: ita actus ad actum: sed habitus charitatis saltem pro statu vie est nobilissimus quia nobilior nobilibus dicente apostolo I. ad corin. 13: nunc autem manent fides spes charitas: tria hec: maior autem horum est charitas ... — — — Illa operatio per quam viator perfectius et intimius coniungitur ipsi deo est finis principaliter intentus in habitu theologico viatoris: dilectio dei meritoria est huiusmodi ...‘ (fol. 38 v I.)

[10] ‚Habitus theologicus viatoris ordinatur ultimate ad eternam beatitudinem consequendam ... igitur illa operatio est finis principaliter intentus in ipso per quam huiusmodi habitudo acquiritur principaliter: sed hec est dilectio dei et proximi ... Ista conclusio potest multis auctoritatibus confirmari. Primo auctoritate illa vulgata be. augustini de laude charitatis et ponitur in glossa super illo verbo prima ad thi. 1. finis precepti charitas: ubi sic inquit aug: totam magnitudinem et ampliationem divinorum eloquiorum secura possidet charitas qua deum proximumque diligimus: que radix est omnium bonorum: unde in his duabus preceptis tota lex pendet et prophete ... Secundo auctoritate eiusdem primo de doctrina christiana c. 49 ubi sic ait ... Ex his et multis similibus que possent adduci patet quod finis totius scripture sacre saltem pro statu vie est dilectio dei et proximi et non est finis alterius principaliori subordinatus ...‘ (fol. 38 v II.)

[11] Thomas von Straßburg, I. *Sent.* prolog. qu. 4 a. 2.

bilia vel sunt diligibilia: ergo dilectio in tota scriptura intenditur tamquam finis... Ad hoc est nobis communicata scriptura sacra ut nos spiritualiter coniungat deo, ergo maxime et finaliter id intendit theologia, per quod maxime et intime unimur deo, sed hoc est dilectio... Id est per se finis theologiae per quod per se et immediate ad aeternam beatitudinem ordinamur; sed hoc est dilectio.' Dann folgen Augustinusstellen und Bibelworte, wie sie in derselben Einordnung von Alfonsus übernommen worden sind.

IV. Conclusio: Finis principaliter intentus in habitu theologico viatoris non est praxis nec speculatio. (fol. 38v II.)

Diese These ergibt sich aus dem Vorhergehenden; in der nächsten Quästio folgt die positive Bestimmung.

Im Artikel 3/4 wendet sich Alfonsus gegen Scotus[12], der auch die Willensakte, die sich auf das Ziel richten, als praxis bezeichnet und dies mit seiner obig angeführten Definition begründet. Alfonsus legt ihm gegenüber vor allem Nachdruck auf das Moment der electio, welche die praxis charakterisiere. Scotus behauptet, daß auch die Liebe zu Gott als praxis bezeichnet werden müsse; Alfonsus weist die Argumente, die zum Teil auch aus Scotusschülern[13] entnommen sind, zurück: Zur Gottesliebe neige nicht, wie Scotus sage, ein Strebevermögen, das ein habitus electivus wäre[14]. Im Hinblick auf das Ziel gebe es kein Auswählen, sondern ein Wollen. Wenn etwas nicht speculatio sei, müsse es nicht auch schon praxis sein. Im übrigen sei die übernatürliche Gottesliebe gar kein in dem Bereich unserer Willensgewalt liegender Akt[15], auf jeden Fall nicht darin, was ihre Verdienstlichkeit anlange. Auch die natürliche Gottesliebe sei im eigentlichen Sinne keine praxis.

Im weiteren polemisiert Alfonsus gegen Wilhelm von Ware und Gottfried von Fontaines, welche beide die Gottesliebe nicht als Hauptzweck der Theologie gelten lassen. Wilhelm

[12] Vgl. Scotus, *Oxon.* I. prolog. qu. 4.

[13] ‚Alii'; in Clm. 26650 fol. 36v I: Opiniones sequacium scotum Landolfi et varronis I. prol. qu. IV.

[14] Vgl. Thomas von Straßburg, I. *Sent.* prolog. qu. 4 a. 2, der gegen Scotus sagt: ‚Ille actus qui non est electio nec sequitur electionem non est praxis: dilectio dei est huiusmodi.'

[15] Thomas von Straßburg l. c.: ‚Ille actus non est praxis qui non est in potestate nostra, sed dilectio dei meritoria non est in potestate nostra'; vgl. hier den, von Alfonsus jedoch (wohl wegen der noch nicht erschienenen lectura) nicht angeführten Gregor von Rimini, I. *Sent.* prolog. qu. 5 a. 4, der die Liebe zu Gott wohl als Ziel der Theologie gelten läßt, jedoch dieselbe als praxis bezeichnet: ‚Cum sit operatio in potestate nostra existens et huiusmodi est theologia nostra directiva.'

von Ware bestreitet dies, weil auch ohne Theologie die übernatürliche Gottesliebe erreicht werden könne, wie man dies bei einem einfachen, braven Menschen sehe. Wie sollte denn dann die Theologie mit einem Todsünder vereinbar sein? Die Gottesliebe sei Eigenzweck des Habitus der caritas, somit könne sie nicht auch Eigenzweck der Theologie sein u. ä. m.[16]

Gottfried betont: Wenn die Gottesliebe der Hauptzweck der Theologie wäre, dann müßte die Liebe das Subjekt der Theologie sein, wenigstens die ratio formalis des Subjektes der Theologie[17].

In der Erwiderung auf diese schon von Thomas v. Straßburg in ähnlicher Form besprochenen Einwände unterscheidet Alfonsus zwischen finis quo und finis gratia cuius. Wenn er die Gottesliebe als Hauptzweck der Theologie anspreche, so meine er nicht finis quo, sondern finis gratia cuius, d. h. nicht den direkt aus dem Habitus hervorkommenden Akt, sondern jene Tätigkeit, die

---

[16] Die Notiz bei Alfonsus verweist auf: Garro in prologo primi qu. 1 et quarta. Wilhelm von Ware behandelt diese Frage zunächst in der 1. Quästio seines Prologs zum Sentenzenkommentar; vgl. Cod. Plut. XXXIII. Dext. 1 der Bibl. Med.-Laurenziana (Florenz) fol. 1r: ‚Utrum finis per se et proprius theologie ut est habitus scientificus perficiens viatorem ut viator est sit cognicio veri vel dilectio boni.' Nachdem er zuerst gegen Thomas von Aquin polemisiert hat, erörtert er die opinio Egidii (so die Randbemerkung) folgendermaßen: ‚Alii dicunt quod finis proprius theologie est unus scilicet dilectio dei. Probant autem hoc per auctoritates... Contra: diversorum habituum differentium specie impossibile est esse unum finem et proprium: maior videtur manifesta ... Sed habitus theologie et caritatis differunt specie quare non possunt habere eundem finem proprium. Sed dilectio est proprius finis caritatis quare non theologie. Item finem proprium alicuius habitus impossibile est inesse non habenti habitum... sed dilectio potest inesse non habenti habitum theologie et theologie habitus potest inesse non habenti caritatem sive dilectionem caritativam: ergo dilectio non est finis proprius theologie... Item finis proprius cuiuscumque habitus est operacio que potest elici ex illo habitu... sed dilectio non elicitur habitu theologie sed alio habitu distincto et separato ab illo...' Wilhelm von Ware nimmt darauf auch Stellung gegen Heinrich von Gent um dann fol. 2r seine eigene Meinung über den Zweck der Theologie darzulegen: ‚Ideo dico quod finis istius sciencie tantum est unicus per se et proprius et non dilectio boni nec cognicio veri ut stans in nuda cognicione: sed cognicio veri ut confesse hoc est concorditer sive consonanter se habens appetitui recto tendenti in bonum supernaturale divinum modo supernaturali...' In der vierten Quästio des Prologs kommt er ebenfalls auf diesen Punkt zu sprechen, wenn er fragt: ‚Utrum ista scientia per se et proprie debet dici speculativa vel practica.' (fol. 4v.)

[17] Gottfried von Fontaines, *Quodlibet* 13 qu. 1 concl. 1; vgl. die Angaben bei E. Krebs, l. c. S. 87*.

schließlich auch von einem anderen Habitus hervorgebracht werden könne, sowie der Tugendakt Ziel der Moralwissenschaft sei.

Als Gegner seiner vierten These führt dann Alfonsus Heinrich von Gent[18] auf, der als Endzweck der Theologie die Erkenntnis Gottes, somit die speculatio bezeichnet, wie anderseits Scotus[19] und seine Anhänger, welche unter Gleichsetzung von Gottesliebe und praxis diese als Endzweck annehmen. Alfonsus führt ihre Argumente auf und entkräftigt sie. Gegen Heinrich von Gent betont er, daß auf Erden, möge es im Himmel auch anders sein, die Liebe zu Gott vornehmer sei als alle Erkenntnis. Die Erkenntnis Gottes könne wohl auch in gewisser Hinsicht als Zweck der Theologie bezeichnet werden, aber sie sei nicht der Hauptzweck, weder auf Erden noch im Himmel. Denn immer sei die Liebe zu Gott höher als die Erkenntnis. Wenn Heinrich sage, daß die contemplatio das Ziel der Theologie sei, so könne man das zugeben, wenn man contemplatio nicht als bloße Erkenntnis auffasse, sondern als ein auf die Liebe hingerichtetes Erkennen. Aus der Richtigkeit des Satzes, daß das beschauliche Leben höher stehe als das tätige, folge noch nicht, daß auch die Erkenntnis höher sei als die Liebe. Hauptzweck der Theologie bleibe somit die Liebe, auf die sich die speculatio hinordne. Der Zweck der Glaubensartikel sei nicht die Erkenntnis, sondern die Liebe, ohne welche der Glaube tot sei. Die speculatio sei wohl Hauptzweck in der Wissenschaft der Philosophen — und nur diese habe Aristoteles in all seinen Äußerungen im Auge — bei der Theologie aber handle es sich um etwas Höheres[20].

---

[18] Heinrich von Gent handelt über diesen Punkt in seiner *Summa theol.* a. 8 qu. 3; vgl. E. Krebs, l. c. S. 87*: ‚Simpliciter ergo debet dici haec scientia speculativa et non practica...'

[19] Scotus, *Oxon.* prolog. qu. 4; vgl. E. Krebs, l. c. S. 88*.

[20] ‚Nihil concludit de theologia viatoris quicquid sit de theologia comprehensoris: quia finis principaliter intentus in theologia saltem pro statu vie non est cognitio dei sed dilectio dei: ratio huius est: quia certum est quod in via quicquid sit de patria dilectio dei est nobilior omni cognitione... Licet cognitio dei sit aliquo modo finis theologie non tamen principalis: nec in via nec in patria: quia tam in via quam in patria dilectio dei est nobilior cognitione... Distinguo de contemplatione dei quia potest accipi uno modo pro sola cognitione ipsius alio modo pro cognitione simul et delictione: si accipiatur secundo modo concedo quod finis principaliter intentus in theologia sit contemplatio dei: non quidem ratione cognitionis sed dilectionis ad quam ordinatur cognitio... Et ad probationem quando dicitur quod vita contemplativa est nobilior quam activa concedo: sed ex hoc non sequitur quod speculatio sit nobilior dilectione dei sed quod sit nobilior actione que proprie habet rationem praxis quia in talibus actionibus vita activa consistit: specu-

Gegen Scotus sagt er, daß er der Sache nach mit ihm übereinstimme, aber die Auffassung, daß die Liebe eine praxis sei, lehne er ab.

Nach diesen Darlegungen, mit denen Alfonsus es bestreitet, daß die speculatio oder praxis als Endzweck der Theologie in Betracht komme, führt er in der nächsten und letzten Quästio des Prologs mit der Fragestellung, ob die Theologie sonach als spekulativer oder praktischer Habitus bezeichnet werden könne[21], das Thema zu Ende.

Noch einmal stellt er einleitend fest, daß der praktische Habitus jener sei, dessen eigentlicher Endzweck die praxis, der spekulative jener, dessen Endzweck die speculatio sei[22]. Er kritisiert daher die Auffassung des Scotus, der behauptet, daß nicht dieses äußere Moment des Zweckes für den Charakter der Wissenschaft maßgebend sei, sondern ein innerer Grund, der in der Natur des Subjektes liege[23]. Auch gegen Thomas von Straßburg — dessen Gedanken jedoch im übrigen auch in dieser Quästio für ihn die Vorlage bilden —, der zwar die Ansicht des Scotus bestreitet, aber doch das Subjekt in Zusammenhang mit dem Zweck stellt und dadurch den Charakter einer Wissenschaft bestimmt werden läßt[24], wendet sich die Kritik des Alfonsus.

Vier Thesen umfassen wieder seine Ansicht:[25]

---

latio igitur non erit finis principaliter intentus in theologia sed dilectio ad quam speculatio nostra principaliter ordinatur... Finis articulorum fidei principaliter non est cognitio dei sed dilectio: quia notitia articulorum ad dilectionem dei meritoriam ordinatur sine qua fides mortua est... Finis proprius sapientie philosophorum est speculatio et de tali loquitur aristoteles: sed finis proprius theologice sapientie non est speculatio: sed aliquid altius speculatione et hoc est dilectio dei.' (fol. 40 r I, II.)

[21] Qu. 10: ‚Secundo quero utrum habitus theologicus possibilis viatori de lege communi sit practicus vel speculativus.' (fol. 40 v I.)

[22] Aristoteles, *Metaphys.* II. 1. 933 b 20: ‚θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια, πρακτικῆς δ' ἔργον.'

[23] Scotus, *Oxon.* prolog. qu. 4; vgl. E. Krebs, l. c. S. 88* f.

[24] Thomas von Straßburg, I. *Sent.* prolog. qu. 4 a. 1: ‚Finis est illius distinctionis et denominationis causa inquantum determinat obiectum ad causandum habitum iuxta exigentiam ipsius finis... Obiectum proprium et finis proprius sic concurrunt ad causandum habitum quod in tali causatione obiectum dependet a fine et non e converso.' Mit weitläufiger Begründung führt Thomas diese Gedanken aus; man beachte, daß er auch in der Bestimmung des Subjektes der Theologie zwischen Subjekt und Zweck der Theologie ein gewisses Verhältnis voraussetzt, wenn er als Subejkt bezeichnet: Deus sub ratione veri summe diligibilis.

[25] Man vergleiche besonders den 4. Artikel obiger Quästio des Thomas von Straßburg, wo sich zeigt, daß Alfonsus in seinen Aufstellungen und Begründungen ganz von diesem Denker abhängig ist.

I. Conclusio: Habitus theologicus viatoris non est proprie practicus. (fol. 41 r I.)

Die Begründung dieser These bewegt sich in dem schon oben besprochenen Gedanken, daß die Liebe, welche der Zweck der Theologie sei, keine praxis sei.

II. Conclusio: Theologia viatoris non est habitus speculativus. (l. c.)

Wieder gründet sich seine Ansicht in Wiederholung der früheren Gedanken auf die Auffassung vom Wesen und Rang der Liebe.

III. Conclusio: Habitus theologicus viatoris non est simul practicus et speculativus. (fol. 41 r II.)

Diesen Satz begründet Alfonsus vor allem damit, daß er sagt, die Theologie als ein einziger Habitus (unus unitate forme) könne auch nur einen einzigen Hauptzweck haben. Selbst wenn man von ihren Teilen rede, von denen jeder einen eigenen Zweck habe, so seien diese doch als Ganzes gefaßt auf ein Einziges hingeordnet, welches der Endzweck dieses Ganzen sei.

IV. Conclusio: Habitus theologicus viatoris proprie dicitur affectivus. (fol. 41 v I.)

Die Liebe, welche von Alfonsus als Endzweck gefaßt wird, ist nach ihm weder speculatio noch praxis, sondern affectio und somit ist der auf sie hingeordnete Habitus der Theologie affektiv.

Diese Fassung geht über Thomas von Straßburg[26] zurück auf Aegidius von Rom[27]; Albertus Magnus hat ebenfalls die Theologie als eine ‚scientia proprie affectiva' bezeichnet[28], ebenso sein Schüler Ulrich von Straßburg[29].

Wie verschieden jedoch die Ansichten in dieser Frage waren, das zeigt ein Blick in Art. 3/4 der letzten Quästio bei Alfonsus, wo er die Hauptgruppen kritisch erörtert.

---

[26] Thomas von Straßburg, l. c. qu. 4 a. 3.

[27] Aegidius von Rom, I. *Sent.* prolog. qu. 3 a. 4; Aegidius von Rom sucht jedoch sich der Ansicht des hl. Thomas von Aquin zu nähern, wenn er sagt: ‚Si tamen quereretur utrum sit magis practica quam speculativa vel e converso, responderi debet quod magis est speculativa quam practica.' Unmittelbar vorher sagt er jedoch: ‚Theologia neque speculativa neque practica proprie dici debet, sed affectiva quia ad affectionem principaliter inducit et ideo bene est dictum quod magis est sapientia ex eo quod ad saporem Divinorum inducit quam ex eo quod Divina sapere facit.'

[28] Vgl. E. Krebs, l. c. S. 86*.

[29] Vgl. E. Krebs, l. c. S. 87; Ulrichs Auffassung vom Wesen und Ziel der theologischen Wissenschaft hat M. Grabmann dargestellt in seinen „Studien über Ulrich von Straßburg" in *Mittelalt. Geistesleben* S. 196 ff.

Scotus bezeichnet die Theologie als rein praktischen Habitus, weil sie durch ihr oberstes Objekt auf das rechte Wollen abgeformt sei und der Natur nach demselben vorausgehe. Denn vom obersten Objekt der Theologie empfange das Wollen die ersten Prinzipien seiner Richtigkeit, dieses sei es, von dem der geschaffene Intellekt zur Erkenntnis der rechten Tätigkeit bestimmt werde[30].

Aureolus nennt die Theologie deswegen einen praktischen Wissenszweig, weil ihr Objekt durch vornehmere und höhere Akte erreicht werden könne als durch die ihr eigenen Akte der Erkenntnis; die Liebe zu Gott und die Hoffnung seien höher als die Erkenntnis der Theologie[31].

Franciscus de Mayronis hält die Theologie deswegen für einen praktischen Habitus, weil sie die Akte unseres Willens in Beziehung zum Göttlichen regelt[32].

Alfonsus erwidert dagegen, daß es nicht, wie Scotus annehme, zum Wesensbegriff eines habitus practicus gehöre, daß er die beiden Merkmale der conformitas und prioritas in bezug auf das rechte Wollen habe.

Gegen Aureolus und Franciscus de Mayronis wiederholt er seine Begriffsbestimmungen.

Als Vertreter der anderen Richtung, welche die speculatio als Endzweck der Theologie bestimmt, nennt Alfonsus Heinrich von Gent. Heinrich von Gent, der in Art. 8 qu. 3 seiner *Summa* davon handelt, begründet seinen Standpunkt mit dem Prinzip, daß in sich die Erkenntnis der Wahrheit besser sei als die Betätigung des Guten[33]. Die Theologie, deren Prinzipien ebenfalls rein spekulativ seien, sei daher, da sie diesem höchsten Zweck der

---

[30] Scotus, *Oxon.* prolog. qu. 4: „Illa scientia est practica quae est aptitudinaliter conformis volitioni rectae et naturaliter prior ipsa ... ipsum (sc. obiectum primum) determinat intellectum creatum ad notitiam rectitudinis ipsius praxis.'

[31] Aureolus, I. *Sent.* prolog. qu. 3 a. 1: ‚Ille habitus est mere practicus et nullo modo speculativus qui est de obiecto attingibili a sciente excellentioribus operationibus et per nobiliores actus quam sit actus illius habitus.' Man muß allerdings beachten, daß Aureolus nur die Theologie im Auge hat, welche sich damit befaßt: Intelligere credita intellectione ex puris naturalibus habita in hac via.

[32] Franciscus de Mayronis, I. *Sent.* prolog. qu. ultima a. 2: „...Quia ipsa regulat actum voluntatis circa divina.' Vgl. Thomas von Straßburg, der diese drei Theologen in derselben Reihenfolge, allerdings teilweise in anderer Form erörtert.

[33] Heinrich von Gent, l. c.: ‚Indubitanter constat quod melior est ex se veri cognitio quam boni operatio'; vgl. auch die Notizen bei E. Krebs, l. c. S. 87*.

Erkenntnis diene, rein spekulativ, wie auch die Erkenntnis im Himmel spekulativ sei. Heinrich bezeichnet die Ausübung des Guten förmlich als Mittel zur besseren Erkenntnis der Wahrheit[34].

Alfonsus lehnt diese Auffassung schon aus seiner Grundanschauung über den Vorrang des Willens heraus ab und betont, daß wenigstens in diesem Erdendasein die Spekulation der übernatürlichen Gottesliebe untergeordnet sei. Auch im Jenseits sei nicht die visio Hauptzweck, sondern die fruitio. Und selbst die Theologie Gottes sei keine bloße spekulative, sondern eine affektive[35].

Anschließend an Heinrich von Gent behandelt Alfonsus die Auffassung des Johannes von Rodington, von dem er selbst zugibt, daß seine Argumente besser schließen, dessen Anschauung er aber doch ablehnt. Er gibt seine Gedanken getreu wieder. Rodington[36] hält den Habitus der Offenbarungstheologie, wie er sich von den natürlichen Wissenszweigen unterscheidet, nicht für eine Erkenntnisfertigkeit, sondern nur für einen habitus assen-

---

[34] ‚Operatio boni ad hoc est ut oculus mentis sanus fiat.' l. c.

[35] Man vergleiche Thomas von Straßburg, I. *Sent.* prolog. qu. 4 a. 4: ‚Affectiva est nobilior speculativa. Ad probandum dicendum quod philosophi non cognoverunt aliquam dilectionem quae esset nobilior speculativa et quae esset finis per se ipsius speculationis. Si enim philosophi talem dilectionem cognovissent et posuissent necessario habuissent ponere scientiam affectivam cuius per se finis fuisset talis dilectio, quia speculationem illius scientiae ordinassent ad huiusmodi dilectionem.'

[36] Johannes von Rodington, I. *Sent.* prolog. qu. 5 a. 3 (Vat. lat. 5306 fol. 24 r II): ‚Quantum ad istud dubium dico quod accipiendo theologiam pro ipso habitu distincto contra habitus naturaliter adquisitos finis per se nec est cognicio nec dileccio, sed tantum assensus ipsi rei significate per aliquem articulum, quia assensus est passio in mente sicut prius declaratum est accipiendo theologiam pro aliis habitibus naturaliter adquisitis quos habet theologus adhuc est aliquis habitus pura fides adquisita, qui non habet pro fine nec cognicionem etc., sed tantum assensum. Alii autem habitus habent pro fine per se speculationem solam.' Vgl. besonders qu. 6 (Vat lat. 5306 fol. 26 r I): ‚Utrum theologia sit practica vel speculativa'; fol. 26 r II: ‚Ista est distinccio: theologia potest accipi pro habitu distincto contra habitus naturaliter adquisitos vel pro habitu tali quem habet theologus distinguendo eum contra non theologum sicut laycum aliquem. Ex ista distincione sequitur hec conclusio quod primo modo theologia non est practica nec speculativa nec affectiva sed est tantum habitus assentiens. Patet conclusio: quia cuius per se finis non est speculari nec practicare nec diligere sed tantum assentire id non est habitus speculativus etc. sed sic est de habitu fidei ut declaratum est etc. Quantum ad secundum articulum pono quatuor conclusiones: prima est quod omnis sciencia in mundo inquantum sciencia est pure speculativa... Dico ergo quod accipiendo theologiam pro habitu naturaliter adquisito debet dici speculativa...'

tiens, für eine bloße Glaubenszustimmung; deshalb komme die Frage, ob sie praktisch, spekulativ oder affektiv sei, gar nicht in Betracht. Betrachte man die Theologie jedoch als die Fertigkeit, durch die sich der gelehrte Theologe vom Nichttheologen unterscheidet, so müsse man sie als rein spekulativ bezeichnen, da alles Wissen spekulativ sei.

Die Stellungnahme unseres Autors zu dieser Auffassung ist methodisch interessant. Alfonsus beweist zuerst, daß die Offenbarungstheologie ein Erkennen, ein habitus cognitivus sei und zwar sucht er aus Äußerungen des Gegners selbst die Glieder für den Beweis zu sammeln[37]. Dabei verrät er eine gute Kenntnis des Inhaltes der Quästionen des Franziskaners. Vom Beweise selbst ist man allerdings nicht ganz befriedigt. Im zweiten Teil der Kritik sucht er die Auffassung des Johannes von Rodington, daß alles Wissen spekulativ sei, zurückzuweisen. Er beruft sich dabei auf Aristoteles, der doch die Wissenschaften in praktische und spekulative eingeteilt habe. Wenn man sage, daß durch eine solche Einteilung keine Wesenseinteilung des Begriffes: Wissen — gegeben sei, sondern nur eine Einteilung mit Rücksicht auf die Absicht des Wissenden und daraus folgere, daß das eigentliche Ziel des Wissens das speculari und das akzidentelle Ziel die Betätigung des Willensaktes sei[38], so sei darauf zu erwidern, daß bei dieser Voraussetzung schließlich alles Wissen praktisch genannt werden könne, weil ja jedes zu einer Tätigkeit in Beziehung gebracht werden könne. Dies widerspreche aber Aristoteles wie der Vernunft. Die Einteilung hänge nicht so vom Subjektiven ab, wie Rodington annehme.

Als Gegner seiner dritten These betrachtet Alfonsus den heiligen Thomas von Aquin, der die Theologie als praktisch und spekulativ zugleich auffaßt und dies damit begründet, daß die Theologie in ihrer Einheit sich auf Gebiete erstrecke, die sich auf verschiedene profane Wissenschaften, teils spekulative, teils praktische, verteilen[39]. In der weiteren Argumentation werden

[37] ‚Istam propositionem deduco primo ex concessis ab ipso doctore (fol. 42 v l); maiorem ipse concedit in prologo l. qu. ultima art. 2 concl. 4 ubi probat ... minorem deduco ex dictis suis sic.'

[38] Rodington, l. c. fol. 26 v l: ‚Speculari per se finis sciencie, sub modo quo scientia est; practicari autem [Alfonsus: practicum facere] aliquem actum elicitum vel imperatum a voluntate est per accidens finis sciencie et per se finis scientis.'

[39] *Summa theol.* I. qu. 1 a. 4.: ‚Respondeo dicendum quod sacra doctrina, ut dictum est (art. praec.) una existens, se extendit ad ea, quae pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem, quam in diversis attendit: sc. prout sunt divino lumine cognoscibilia. Unde licet

auch Sätze des Gottfried von Fontaines[40] angeführt, der ja auch den thomistischen Standpunkt vertrat.

In der Erwiderung betont Alfonsus die Einheit der Theologie, die sich nicht zugleich auf zwei Ziele hinrichten könne, ohne daß eines von beiden dem anderen untergeordnet sei oder beide einem anderen Dritten. Sowohl die Wahrheit, wie die Tätigkeit werden in der Theologie schließlich auf die Gottesliebe hingeordnet[41].

Die weitere Erörterung, die sich gegen die opinio communis[42] richtet, welche eine affektive Wissenschaft mit verschiedenen Gründen ablehnt, nimmt Alfonsus zum Anlaß um seine Auffassung weiter zu erläutern: Der Ausdruck: Scientia affectiva — bedeute nicht die Übertragung eines Wesensmerkmals auf einen oppositiven Begriff, sondern wolle nur besagen, daß der Habitus dieser Wissenschaft zur Liebe und zum Affekte hinneige[43], wie auch der spekulative Habitus so benannt werde, nicht weil er selbst betrachtet, sondern weil er zum Betrachten hinführt. Mögen auch verschiedene Momente sich mit der Theologie verbinden, so sei zu beachten, daß einzig das als Endzweck angestrebte Ziel für die Bezeichnung des Habitus maßgebend sei[44]. Wenn man sich immer auf Aristoteles berufe und betone, daß dieser von einem solchen Begriff nichts erwähne und daß er daher nicht möglich sei, so sei dieser Satz bloß negativen Wertes und bedeute gerade für einen Theologen, der doch öfter mit übernatürlichen Dingen rechnen müsse, keine gute Logik. Daraus, daß der Zweck der Theologie außerhalb des Intellektes liege, folge noch nicht, daß deswegen die Theologie praktisch sei, da nicht jede Tätigkeit einer vom Intellekt verschiedenen Potenz eine eigentliche Praxis sei[45].

---

in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque; sicut et Deus eadem scientia se cognoscit et ea quae facit ... Magis tamen est speculativa quam practica.' Vgl. E. Krebs l. c. S. 86*.

[40] Vgl. Quodl. 13 qu. 1; E. Krebs l. c. S. 87*. Gegen Gottfried polemisiert Thomas von Straßburg, I. *Sent.* prolog. qu. 4 a. 4; auch er betont die Einheit der Theologie, welche keinen zweifachen Zweck zulasse. Auch hier ist Alfonsus von Thomas von Straßburg abhängig.

[41] ‚Tam veritas quam operatio [nicht opinio] in nostro habitu theologico ad dilectionem dei finaliter ordinatur.' (fol. 43 r II.)

[42] ‚Opinio quasi omnium doctorum pro qua ex dictis diversorum doctorum potest argui.' (fol. 43 r II.)

[43] ‚.... quia inclinat ad dilectionem et affectum.' (fol. 43 v I.)

[44] ‚Solus finis principaliter intentus denominat habitum vel scientiam.' (l. c.)

[45] ‚Non omnis operatio alterius potentie ab intellectu est proprie praxis.' (fol. 43 v II.)

4. Der Gottesbeweis bei Alfonsus Vargas Toletanus.

Als Anhang und zugleich als Probestück seines theologischen Verfahrens sei kurz der Gottesbeweis des Alfonsus wiedergegeben, wie er sich in der zweiten Distinktion des Sentenzenkommentars (qu. 1) findet. Es wurde schon erwähnt, daß die von unserem Autor so entschieden betonte Inevidenz der unserer Theologie zugrunde liegenden Glaubenssätze nicht auch eine Geringschätzung unserer natürlichen Erkenntniskraft bedeutet. Alfonsus führt nur eine strenge Scheidung der Gebiete durch; zwischen Glauben und Wissen steht eine Schranke. Aber auf dem Gebiet des natürlichen Erkennens räumt er der menschlichen Vernunft weite Möglichkeiten ein, er läßt sie vordringen bis zum Beweis des Daseins Gottes und seiner Eigenschaften der Einheit und Einzigkeit, der Güte und Weisheit[1].

Im folgenden sei der Gedankengang seines Gottesbeweises kurz wiedergegeben.

In der qu. 1 der zweiten Distinktion fragt Alfonsus: ‚Utrum deum esse trinum et unum possit naturaliter demonstrari.' Im zweiten Artikel stellt er in gewohntem Schema vier Thesen auf: ‚Prima est quod deum esse potest naturaliter demonstrari... Secunda est quod deum esse unum potest naturaliter demonstrari... Tertia est quod trinitas realis personarum in divinis naturaliter non potest demonstrari... Quarta est quod illa propositio disiunctiva: deus subsistit in tribus suppositis realibus vel in uno reali et duobus intentionalibus non potest naturaliter demonstrari sicut Aureolus imaginatur.'

Die erste dieser Thesen sei näher dargelegt. Wie sich aus Artikel 3/4 dieser Quästio ergibt, ist dieser Satz zunächst gegen Aegidius von Rom[2] und Gerard von Siena[3] gerichtet, welche beide die Existenz Gottes als eine unmittelbar evidente Wahrheit betrachten und alle Gottesbeweise dahin abschwächen, daß sie in ihnen nur eine Erläuterung der Begriffe dieses in sich evidenten Satzes erblicken.

---

[1] Schon im Prologus qu. 1 a. 1 (fol. 12 r II) bemerkt er gelegentlich: ‚Deum ex creaturis aliqualiter cognoscere possumus ... de unitate et simplicitate dei habetur cognitio deductiva de facto.'

[2] Aegidius Romanus, I. *Sent.* d. 3 p. 1 qu. 1 a. 3: ‚Non est contra rationem quod aliquid sit per se notum et tamen declaretur quantum ad id quod importatur per nomina ibi posita et secundum istum modum demonstrationis sumpti sunt omnes modi per quos declaratur deum esse.'

[3] Gerard von Siena, der getreue Aegidianer übernimmt die Ansicht seines Lehrers, wenn er I. *Sent.* d. 3 qu. 2 a. 3 sagt: „... opinio Doctoris nostri quae inter omnes mihi videtur rationabilior.'

In der Durchführung des Beweises vom Dasein Gottes gründet sich Alfonsus nicht auf das aristotelische Prinzip von der Bewegung, weil die allgemeine Bewegung nicht von allen Denkern angenommen werde und weil sie auch bei ihrer Richtigkeit nicht evident noch von Aristoteles selbst bewiesen sei. Alfonsus greift auf den anselmianischen[4] Gottesbeweis zurück, den er jedoch mit kausalen Gedankengängen durchflicht. Er bringt zunächst den bekannten Syllogismus aus dem *Proslogion* des hl. Anselm: Gott ist das Höchste, was wir denken können, also ist Gott. Um aber dem Einwand zu begegnen, daß der Obersatz dieses anselmianischen Beweises nicht evident sei, versucht Alfonsus folgende Begründung: Entweder ist in der Gesamtheit der Dinge etwas, dem gegenüber nichts Höheres ist noch sein kann, oder nicht. Wenn es ist, haben wir das, was wir Gott nennen; wenn aber nicht, dann könnte, wenn man von einem processus in infinitum absieht, nur angenommen werden, daß in der Gesamtheit des Seins nichts ist, dem gegenüber nicht etwas Höheres sein kann. Nimmt man dies an, dann gibt man zu, daß etwas, das in der Gesamtheit des Seins nicht ist, höher sein kann als alles, was wirklich besteht; dies ist aber ganz unmöglich; denn, da dieses möglich höhere noch gar nicht ist, so tritt es ins Sein entweder durch sich selbst oder durch etwas anderes oder durch nichts. Letzteres kommt nicht in Frage, auch kann etwas nicht seine eigene Ursache sein. Nimmt man aber etwas anderes als Ursache an, dann kann es nicht mehr das Höchste sein, weil die Wirkung nicht über der Ursache stehen kann. Es kann also nicht etwas, das gar nicht wirklich ist, höher sein als das, was wirklich ist. Damit begründet Alfonsus den anselmianischen Satz, daß im Sein etwas ist, das das Höchste ist, was wir denken können. In einem zweiten Gedankengang sucht er diesen Beweis noch zu verstärken besonders nach der Seite hin, daß dieses Höchste im Reich des Denkens auch in der Wirklichkeit bestehe.

In einem dritten von Augustinus stammenden Argument sucht Alfonsus das Dasein Gottes aus den verschiedenen Stufen der Seinsvollkommenheiten zu erschließen; die höchste Vollkommenheit sei das, was wir Gott nennen. Abschließend weist er darauf hin, daß trotz mancher Schwierigkeiten die These von der Beweisbarkeit Gottes sicher stehe schon mit Rücksicht auf die Tatsache, daß die

---

[4] Anselm, *Proslogion* c. 2 (Mg. P. L. CLVIII, 228); vgl. Daniels, *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm.* (Beitr. zur Gesch. d. Phil. d. M.-A. VIII, 1—2). Münster i. W. 1909.

Väter und die übrigen Denker bei aller Kontroverse die Möglichkeit des Beweises zur allgemeinen Voraussetzung gehabt haben.

Der Text dieser Beweise sei angeführt:

‚Deum esse potest naturaliter demonstrari. Istam conclusionem philosophus 8. phisicorum nititur demonstrare per motum ubi sic arguit: omne quod movetur ab alio movetur: illud aliud autem movetur ab alio aut non: si non: igitur est immobile et sic deus: si sic: de illo queritur utrum moveatur vel non et sic in infinitum: sed processus in infinitum est impossibilis ut patet 2. metaphisice: igitur status ad aliquod immobile est necessarium et hoc est deus. Sed licet conclusionem credam esse demonstrabilem ratio tamen philosophi ut videtur non demonstrat propter duo. Primo: quia maior negatur a multis quibus videtur quod intellectus et voluntas quecumque movetur a se: de hoc tamen alias. Secundo: quia posito quod maior illa sit vera non tamen est per se nota nec ab aristotele demonstrata: igitur nec conclusio que ex ipsa deducitur demonstratur: hac igitur ratione et consimilibus dimissis probo conclusionem aliter. Primo sic: deus est id quo maius cogitari non potest: igitur deus est: antecedens patet: quia hoc nomine dei intelligimus: et consequentia est clara: quia bene sequitur deus non est: ergo non est id quo maius cogitari non potest. Istam rationem tangit anshelmus proslogion. c. 2. ubi sic ait: certe id quo maius cogitari nequit non potest esse in solo intellectu: si enim in solo intellectu est: potest cogitari esse et in re quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest est quo maius cogitari potest: sed certe hoc esse non potest: hec anshelmus. Sed quia forte dicetur ad istam rationem: quod deum esse id quo maius cogitari non potest est mere creditum non per se notum nec deductum naturaliter ex aliquo per se noto deduco rationem sic: aut in universitate entium est aliquid quo nec est nec potest esse maius aut non: si sic: habetur propositium quia illud voco deum: si non: aut in universitate entium non est aliquid quo non sit aliquid maius: aut non est aliquid quo non possit esse maius: primum dari non potest nisi ponatur processus in infinitum in entibus per se et essentialiter ordinatis: quod est impossibile: ut patet 2. metaph. Si detur secundum sequitur: quod aliquid quod non est in universitate entium potest esse maius omnibus que sunt in rerum natura: quod est omnino impossibile: quia cum illud non sit aut producitur in esse a se vel ab alio vel a nullo: non a nullo: quia nihil nullius est causa: nec a se: quia nihil impossibilius quam quod aliquid producat se de non esse ad esse: ut patet per be. Aug. I. de trinitate c. 1 et etiam per aristotelem 2. de anima: si

ab alio: non erit maius illo: quia effectus non excedit suam causam totalem productivam cum nihil agat ultra suam naturam vel speciem: nihil ergo eorum que non sunt actu posset esse maius omni eo quod est actu: et sic intentum.

Secundo ad principale sic et est quasi confirmatio precedentis rationis. Ista propositio potest naturaliter demonstrari: in universitate entium est aliquid quo maius cogitari non potest: igitur et ista: in universitate entium est aliquid quo non est nec potest esse maius: igitur in ista deus est [Cod. 203, Berlin, fol. 83 v II: igitur et ista: deus est]: prima consequentia est naturaliter nota: quia omni eo quo est vel potest esse maius potest cogitari maius: et secunda patet ex dictis: quia si in universitate entium est aliquid quo nec est nec potest esse maius: illud vocamus deum: antecedens patet per anshelmum proslogion 2. et 3. ubi propositionem illam ex intentione nititur probare et demonstrare: et in disputatione contra insipientem: ubi evasiones datas et possibiles dari ad rationes suas evacuat evidenter: unde circa finem dicte disputationis c. 21. sic ait: puto quod demonstrari me non infirma sed necessaria argumentatione probasse in prefato libello: in re ipsa existere aliquid quo maius cogitari non posset: nec eam alicuius obiectationis infirmari firmitatem: tantam enim vim huius prolationis in se continet significatio: ut hoc ipsum quod dicitur ex necessitate: eo ipso quod intelligitur vel cogitatur etiam re vera probetur existere: hec anshelmus.

Tertio ad principale sic: aut in perfectionibus specificis est dare supremam in qua status aut non: si sic propositum: quia illud voco deum quod supremum et perfectissimum est in entibus: si non: vel erit in ipsis processus in infinitum in actu sic quod actu sint species rerum infinite: vel in potentia tantum sic quod quacumque specie data potest alia et alia dari in infinitum: licet actu non sit infinite: si detur primum habetur propositum: quia vel in universitate entium est aliquid vel aliqua infinite perfectionis simpliciter vel non: si sic: illud voco deum: sive sit unum sive plura non curo pro nunc: si non: igitur species rerum non sunt actu infinite quod est contra positum: consequentia patet: quia cum species rerum sint sicut numeri ex 8. metaph.: semper superior addit gradum perfectionis ad inferiorem: igitur si sint actu infinite aliqua vel alique erunt perfectionis infinite simpliciter: si detur secundum idem sequitur: quia si species rerum non sunt actu infinite sed potentia tantum: in universitate entium est aliquid quo non est nec potest esse maius: quia nihil eorum que non sunt actu potest esse maius omni eo quod est actu: ut patet ex dictis: et illud vocamus deum. Sed forte ista ratio non concludit et presertim si concedatur quod

deus potest facere species actu infinitas prout multis videtur: de quo alias: quicquid tamen sit de ratione ista: conclusio principaliter est de mente non solum sanctorum sed etiam philosophorum licet secundum aliquos fuerit controversia: utrum hoc demonstrare pertineat ad metaphisicam vel ad naturalem philosophiam: commentatore dicente quod ad philosophiam naturalem: avicenna vero quod ad metaphisicam: uterque tamen supponebat quod deum esse potest naturaliter demonstrari: quod est propositum.'

Mit diesen Gedankengängen stellt sich Alfonsus in die Reihe derer, welche Anselms Beweis, der bekanntlich von Thomas von Aquin abgelehnt wurde, mit Zustimmung übernehmen[5].

5. Rückblick und Würdigung.

Sollte Alfonsus als Theologe in seiner Gesamtbedeutung gewürdigt werden, müßte zuerst eine ideengeschichtliche Behandlung seines ganzen Sentenzenkommentares die notwendigen Stützpunkte liefern. Aus dem durch die Erörterung des Prologus gewonnenen Einblick — dessen Methode auch für die Art des ganzen Werkes einen Schluß zuläßt — können wir sagen: Alfonsus Vargas Toletanus beansprucht keine überragende Führerstellung in der scholastischen Theologie, auch nicht im 14. Jahrhundert, auch nicht innerhalb seiner Ordensschule. Daß er jedoch ein spekulativ begabter Geist, ein sorgsamer Arbeiter war, verraten seine Quästionen genügend. Was aber das Studium seines Werkes so mühsam und oft unerfreulich macht, das ist die übertriebene Spekulation und Dialektik, die wohl gewandt angelegt und findig gehandhabt ist, die aber oft Dialektik um der Dialektik und Spekulation um der Spekulation willen zu sein scheint und schließlich die edle Frucht, die sie abwerfen soll, nicht zu erreichen vermag. Daß zudem die Gedankenführung, wie schon mehrfach gezeigt wurde, nicht organisch und positiv weiterschaffend sich entwickelt, sondern von der polemischen Absicht und eklektischen Tendenz bestimmt wird und deswegen zerrissen, abgebrochen, auseinanderdrängend und uneinheitlich wirkt, gibt der Würdigung eine nachteilige Note.

Und doch darf der große Wert des Werkes unseres Theologen und damit die Berechtigung der vorliegenden Arbeit nicht übersehen werden. Daß der Sentenzenkommentar sehr geachtet war, das beweist neben der Drucklegung und verhältnismäßig reichen

---

[5] Vgl. die verschiedenen Gruppen bei A. Daniels, l. c.; siehe auch G. Grunwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik.* (Beitr. zur Gesch. d. Phil. d. M.-A. VI, 3). Münster i. W. 1907.

Zahl der Handschriften sein von der Ordensobrigkeit empfohlener Gebrauch bei den theologischen Studien, wie auch der Umstand, daß er noch im ausgehenden 14. Jahrhundert in Auszügen bearbeitet wurde. Was ihn uns wertvoll macht, das ist vor allem das, was ihm unter dem Gesichtspunkt der Didaktik und der klaren, problemlösenden Methode weniger Lob eintragen dürfte, nämlich seine buntwechselnde Auswahl und Kritik gegenüber den in verschiedener Zusammenordnung vorgelegten Ansichten und Argumenten der Zeitgenossen. Zeitkritik ist immer ein Stück Zeitgeschichte, auch dann, wenn der Gegenstand theologische Schulstreitigkeiten umfaßt. So zeigt uns der Sentenzenkommentar des Alfonsus — der zudem immer in seiner didaktischen Rolle, welche die Sentenzenvorlesungen im Gesamtbetrieb der Theologie im 14. Jahrhundert inne hatten, beurteilt werden muß — das spekulative Ringen einer Zeitepoche um die Durchdringung der Glaubenswahrheiten mit den Wissensgesetzen, die aus den Schriften des Aristoteles übernommen wurden. Glaube und Wissen — dieses Grundproblem der Theologie, das gerade in unserer Gegenwart wieder eifrig erörtert wird und immer „das tiefste Suchen der ... Theologie, soweit sie mehr ist als reine Historie und pastorale Technik“[1], sein wird, wird wohl von Alfonsus positiv nicht neu erfaßt oder neu gelöst, aber sein kritisch auswählender Weg der uns in Skizzen und Sätzen an allen Gruppen der Theologen seiner Zeit vorüberführt, gibt uns wertvolle Einblicke, die nicht nur geschichtlich, sondern auch problemklärend von Nutzen sind.

---

[1] K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie, Georg Hermes — Matth. Jos. Scheeben.* Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis. Augsburg 1926, S. 27. — Die neuere Literatur über dieses Problem ist zusammengestellt in H. Langs jüngst erschienenem Buch: *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens.* Augsburg 1929, S. 194 f; im besonderen sei hingewiesen auf K. Adam, *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus.* Rottenburg 1923; J. Engert, *Studien zur theologischen Erkenntnislehre.* Regensburg 1926. Engert gibt einen Einblick in die ganze Bewegtheit dieser Frage in der Gegenwart, indem er sich mit den bekannten Vertretern der verschiedenen Richtungen, wie K. Barth, Fr. Heiler, A. Messer, R. Otto, Girgensohn, M. Scheler auseinandersetzt; D. Feuling, *Glaubensgewißheit und Glaubenszweifel.* Beuron 1926; A. Gardeil, *La crédibilité et l' apologétique.* Paris 1912; A. Straub, *De analysi fidei.* Oeniponte 1922; man vergleiche auch die bedeutsamen Artikel im *Dictionnaire de théologie catholique* (Vacant) über die Begriffe: *Evidence* (Bouché), *certitude* (Chollet), *crédibilité* (Gardeil), *foi* (Harent).

CORRIGENDA:

Lies S. 12, Z. 12 v. oben: „Quästionen“ statt „Quastionen“.

S. 17, Z. 3 v. o.: „die“ statt „seine“.

S. 68, Z. 22 v. o.: „Burleigh“ statt „Burgleigh“.

S. 77, Anm. 13, Z. 4: „Geyser“ statt „Geyer“.

„Scotus“ wurde auf den ersten Seiten nicht einheitlich mit c, sondern aus Versehen auch mit k geschrieben.

Personenverzeichnis.

Adam, K. 225.
Adam von Wodeham 66.
Aegidius von Rom 6, 7, 14 ff, 21 f, 73 f, 75 f, 77, 79, 86, 110, 127 150, 151, 179, 184 f, 193, 199, 202, 205, 212, 215, 220.
Albertus Magnus 154, 184, 215.
Albornoz, Aegidius Alvarez de 1, 7, 8, 31.
Alexander von Hales 66, 154, 184.
Alexander de St. Elpidio 77.
Alfonsus Bonihominis 12.
Alfonsus von Osma 8.
Alfonsus von Portugal 95 f.
Amador de los Rios, J. 12.
Ambrosius von Neapel, F. 85.
Andre de Perusio 79.
Anglici 64.
Anselm von Canterburg 37, 145, 221 ff.
Antonelli, M. 8.
Antonius, Nic. 2, 3, 7 f.
Aristoteles 12, 37, 137, 147, 171 ff, 184, 214, 218, 221, 222, 225.
Augustinus 36 f, 128, 136, 145, 167, 168, 178, 184, 221 f.
Augustinus de Ancona 73.
Augustinus Romanus 73.
Aureolus s. Petrus Aureoli.
Averroës 37, 135.
Avicenna 33.

Baeumker, Cl. 32.
Balič, Ch. 58.
Balthasar de Tolentino 20 f.
Barth, K. 225.
Bartholomäus von Pisa 54.
Becher, H. 46.
Bellarmin, R. 2.
Belmond, S. 195.
Benedict XII. 38, 88, 127.
Bernardus de Manso 5.
Bernardus Oliverii 88, 117, 180.
Bernhard von Clermont 151.
Besse, J. 4.
Birkenmajer, A. 2, 19, 25, 38, 39, 44, 48 f, 66, 70, 84, 94, 96, 98, 101, 105, 106.
Bonaventura 110, 154, 184.
Bouché 225.
Brewer, J. S. 36.
Brown 71.

Chenu, M.-D. 109.
Chevalier, U. 2, 48, 79, 96, 107.
Chiocarelli 77.
Cholett 225.
Choriolanus, Ambrosius 2, 10.
Christophorus Amaronus Senensis 11.
Clemens VI. 4, 5, 89, 90, 94, 100.
Clemens Vitrarii 5.
Conradus de Ratisbona 19.
Corvalan, J. Lop. 2, 3, 8, 9.
Crusenius, Nic. 2.

Daniels, A. 221, 224.
Delpet, J. 86.
Denifle, H. 2, 5, 6, 7, 38, 68, 69, 81, 83, 88, 89, 90, 106.
Denzinger-Bannwart 38, 127.
De Wulf, M. 54, 57, 63 ff, 68, 69, 70, 76, 77.
Dionysius de Burgo 42, 86.
Dreiling, R. 52, 109.
Dupin, L. E. 2, 6, 12.
Durandus de S. Porciano 33, 67, 86, 87, 88, 110, 136, 151, 154, 185.
Dyroff, A. 76.

Egenter, R. 15, 16.
Ehrle, F. Kard. 2, 6, 9, 12, 19 f, 24 f, 32 f, 39, 41, 46, 54, 60, 64, 66, 68, 71 ff, 77, 84, 89, 94, 101, 105, 106, 126.
Elssius, Th. 2, 87.

Engert, J. 225.
Eschweiler, K. 225.
Espenberger, J. N. 109.
Eubel, K. 4, 7, 9, 76, 77, 96, 99.

Fabricius, J. A. 9, 81.
Fabricius-Mansi 2.
Felten, J. 71.
Feret, P. 2.
Fernandus 97 f, 99.
Fernandus Roderici 98.
Feuling, D. 225.
Franciscus a Christo 7.
Franciscus de Marchia 59 ff, 86, 141 ff, 145, 158, 162 ff.
Franciscus de Mayronis 21, 63, 64, 85, 86, 113, 118, 119, 122, 123, 126, 128, 165, 194 f, 209, 216.
Franciscus de Tarvisio 104.
Frias, Lor. 4.
Fulgentius Petrellus 73.

Gandolfus, Dom. Ant. 2, 3, 6, 8, 9, 10, 11, 69.
Gardeil, A. 225.
Geraldus Odonis 86.
Gerard von Siena 7, 21, 22, 73, 78 f, 116, 127, 150, 165, 173, 175, 181, 187, 193, 199 f, 220.
Gerson 11.
Gestoso y Perez 9.
Gheyn, van den 49.
Gilbert de la Porée 38.
Girgensohn 225.
Gottfried von Fontaines 15, 17, 65 f, 151, 154, 164, 171, 184, 211 f, 219.
Grabmann, M. 4, 6, 20, 24, 25, 38, 42, 48, 49, 66, 77, 89, 99, 109, 125, 215.
Gregor von Rimini 7, 58, 71, 72, 73, 74, 89 f, 163, 174, 187, 190, 200, 211.
Grotefend, H. 9.
Grundmann, H. 38.
Grunwald, G. 224.
Guillelmus Munerii 101.

Harent 225.
Heiler, Fr. 225.
Heim, K. 109.
Heinrich von Gent 15, 21, 55, 62 f, 66, 151 f, 154, 158, 183, 184, 206, 212 f, 216 f.
Heinrich von Oyta 66.
Herrera, s. Thomas de H.
Hervaeus Natalis 68, 86, 108, 111, 116, 151, 154, 164, 173, 184.
Heysse, A. 38.
Hiersemann, K. W. 20.
Hippolytus Monitius 7.
Hochstetter, E. 46, 118 f, 120, 188, 189.
Hoffmann, G. 127.
Hoffmans, J. 164.
Hugo ord. min. 67.
Hugo von St. Victor 37, 184.
Hurter, H. 2, 54, 72, 77, 79, 81, 83, 88, 91, 104, 107.
Hybernicus 71.

Innocenz VI. 7.
Isidor von Sevilla 178.
Jacobus de Appamiis 43, 84 f, 87, 154 f, 157 f.
Jacobus von Viterbo 16, 17, 73, 76, 77, 86, 87, 198.
Joachim von Fiore 38.
Johanna von Frankreich 94.
Johannes XXII. 77, 127.
Johannes von Basel 126.
Johannes de Bassolis 164, 185.
Johannes de Blesis 107.
Johannes de Carmelo 94.
Johannes Duns Scotus 13, 16, 21, 44, 54, 55 ff, 64, 65, 86, 110, 112, 113, 115, 116, 118, 124, 149, 151, 154, 185 ff, 193, 195 f, 203, 209, 211, 213 f, 216.
Johannes Ferrati 98, 99 f.
Johannes Forrestarii 87, 168.
Johannes von Lichtenberg 151, 164, 184.
Johannes de Lythona Scotus 103.
Johannes de magno monasterio 105.
Johannes de Mayori monasterio 107.

Johannes von Mirecourt 105 f.
Johannes von Neapel 136, 151, 164, 185.
Johannes Normannus 105.
Johannes Picardus 49, 194.
Johannes Quidort von Paris 24, 25, 101.
Johannes Rede Scotus 103.
Johannes de Rodington 34, 47 f, 49, 68, 113, 114, 115, 120, 125 f, 130 f, 143 f, 150, 163, 185 f, 187, 189, 201 f, 206 f, 217 f.
Johannes Scotus (magister) 102 f.
Johannes Teutonicus 184.
Johannes de Vineta 94.
Johannes de Wasia 11, 20, 25, 35, 43, 81, 87, 90, 112, 183.
Jordanus de Quedlinburg 98.
Jordanus Zilletus 11, 12.

Koch, J. 68, 70, 85, 86, 104, 127.
Kraus, J. 13.
Krebs, E. 108, 110 f, 136 ff, 146 f, 149 ff, 154, 173, 184, 191, 195 f, 199, 206, 208, 212 f, 214 f, 216, 219.

Landgraf, A. 184, 188.
Landulfus Caracciolo 52, 113, 117, 125, 127, 188, 191, 196.
Lang, A. 81, 110, 123.
Lang, H. 184, 225.
Lanteri, J. 2, 6, 10, 77, 88.
Laude 49.
Laurentius von Guarda 8.
Lechner, J. 65.
Leon, Gonz. de 9.
Little, A. G. 48.
Longpré, E. 48, 65, 68.
Lucas de Massana 91.
Ludwig der Bayer 77.
Luyckr, B. A. 109.

Mandonnet, P. 38, 128, 145, 165.
Mariani, U. 77.
Matthaeus von Aquasparta 125, 154.
Melchior Cano 110.
Merlin, N. 76.
Messer, A. 225.
Michael von Cesena 60.
Michael de Massa 21, 73, 80 f, 113, 123, 129, 189, 206.
Michalski, C. 2, 23, 46, 48, 60, 66, 68, 69, 72, 92, 105, 106, 112, 116.
Minges, P. 109.
Mollat, G. 8.
Morgott, F. 83.

Narducci, Henr. 6.
Nicolaus Antonius 2, 3, 7 f.
Numberger, A. 9.

Obertus 85.
Ossinger, J. F. 2, 6, 10, 18, 77, 78, 79, 81, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 91.
Otto, R. 225.

Paganinus de Paganinis 18.
Palmieri, A. 2, 10, 77, 78.
Pamphilus, Jos. 2, 77.
Paulus, N. 83, 84.
Peckam, Joh. 110, 184.
Pelster, Fr. 24, 35, 58, 65, 70, 87, 184.
Pelzer, A. 22, 42, 70.
Petrus Alfonsi 12.
Petrus Aureoli 21, 50, 52, 55, 64, 68, 85, 86, 113, 116, 124, 151, 165, 172, 173, 174, 180 f, 185, 199, 206, 216.
Petrus Corbarius 84.
Petrus de Croso 83, 84, 92.
Petrus Lombardus 5, 154, 184.
Petrus Olivi 184.
Petrus de Salgis 101.
Petrus a Tarantasia 154.
Petrus von Tarazona 8.
Pfülf, O. 2.
Pitse, J. 69.
Plato 15, 171, 172.
Pollard, A. 48.
Poole, R. L. 71.
Porretanus 86.
Possevinus, A. 2, 9.
Prosper de Reggio 22, 42.

Raimundus Gaston 89.
Richard Fishacre 35.
Richard Fitzralph 71, 72.
Richard de Mediavilla 110.
Richard von St. Victor 37, 157, 160, 161, 192.
Robert Grosseteste 70.
Rocaberti, J. Th. de 78.
Rodulfus 101 f.
Roger von Bacon 35.
Roman, H. 2.
Rose, V. 19, 39, 41, 98.
Rosenmöller, B. 109.

Scheler, M. 225.
Schmaus, M. 70.
Schum, W. 11, 20.
Scioppius, C. 3.
Sladeczek, F. 46.
Spettmann, H. 65.
Stephanus (magister) 85.
Stephan Tempier 38.
Straub, A. 225.

Thomas Anglicus 70 f, 184.
Thomas von Aquin 15, 17, 18, 24, 55, 60 ff, 73, 76, 86, 87, 137, 146 ff, 148, 154, 179 ff, 184, 193, 196, 203, 212, 215 f, 218, 224 f.
Thomas de Fabiano 86.
Thomas Gratianus 2.
Thomas de Herrera 2, 3, 10, 69, 81, 85, 87, 91.
Thomas de Lunis 18.
Thomas von Straßburg (de argentina) 21, 34, 73, 74, 82 f, 91 f, 94, 112, 114, 123 f, 126 f, 133 f, 136, 150, 152 f, 154, 165, 174, 179 f, 187, 193, 198, 200, 208, 210 ff, 214 f, 216 f, 219.
Thomas von Sutton 70.
Thomas Walleis 88.
Thomas von Wilton 70, 71.
Thurot, Ch. 94.
Tochowicz, P. 16.
Torelli, L. 2, 10, 69, 77, 81, 85, 87, 88, 91.
Trithemius, Joh. 2, 10.

Ueberweg-Geyer 46, 52, 54, 57, 60, 63 ff, 72, 76 f, 83, 89, 105,
Ulrich von Straßburg 184, 215.

Vacant 225.
Vargas 3.

Walter Burleigh 65, 68, 96.
Walter von Catton 68.
Werner, K. 72.
Wharton, H. 2.
Wiklef 71, 84.
Wilhelm von Ockham 44 f, 46, 49, 60, 68, 84, 110, 113, 114, 115, 116, 118 f, 120, 131 f, 150, 154, 185 f, 187 f, 188 f, 206, 208.
Wilhelm von Ware 43, 64 f, 185, 197, 211 f.
Würsdorfer, J. 4, 89, 90.
Wurm, J. 8.

18388

196
B 145 BAEUMKER, CLEMENS

AUTHOR
Beitrage zur Geschicte der Phil.

TITLE
des Mittelalters. Vol. 22.5-6

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
	STORAGE - CBPL	

1888